Université d'Oran 2
Faculté des Langues Étrangères

THESE

Pour l'obtention du diplôme de Doctorat en Sciences
En Langue Espagnole

LOS DIMMIES EN AL ÁNDALUS DESDE 1031 HASTA 1232

(Mozárabes y judíos)

Présentée et soutenue publiquement par :
Mm **AISSAOUI Souad**

Devant le jury composé de :

KHELLADI ZOUBIDA	professeur	Université d'Oran 2	Président
TERKI HASSAINE ISMET	Professeur	Université d'Oran 2	Rapporteur
MANZANO ROGRIGUEZ M.ANGEL	Professeur	Université de Salamanque	examinateur
CHOUCHA ZOUAOUI	Docteur	Université d'Oran 2	examinateur
ZAOUI MOKHTARIA	Docteur	Université d'Oran 1	examinateur
SALAH MOUNIR	Docteur	Université d'Alger 2	examinateur

Année 2015-2016

UNIVERSIDAD DE ORÁN 2 MOHAMED BEN AHMED
FACULTAD DE LENGUAS EXTRANJERAS
DEPARTAMENTO DE ESPAÑOL
TESIS DE DOCTORADO
OPCIÓN: CIVILIZACIÓN

LOS ḌIMMÍES EN AL ÁNDALUS DESDE 1031 HASTA 1232

(Mozárabes y judíos)

Presentada por: AISSAOUI Souad

Dirigida por: TERKI HASSAINE Ismet

Miembros del tribunal

KHELLADI Zoubida	**Prof. Dr.**	**Univ Orán 2**	**Presidente**
TERKI HASSAINE Ismet	**Prof. Dr.**	**Univ Orán 2**	**Ponente**
MANZANO RODRIGUEZ Miguel Ángel	**Prof.**	**Univ de Salamanca**	**Vocal**
CHOUCHA Zouaoui	**Dr.**	**Univ Orán2**	**Vocal**
ZAOUI Mokhtaria	**Dr.**	**Univ Oran1**	**Vocal**
SALAH Mounir	**Dr.**	**Univ Argel2**	**Vocal**

Curso académico 2015-2016

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Dedicatoria

A toda mi familia por su apoyo y motivación para la culminación de mis estudios y para la elaboración de esta tesis

A mi marido e hijos Myriam Lina y ‘Abd Moneim yasser

Agradecimientos

Hallándome en la recta final de este largo y laborioso proceso, es justo expresar mi enorme gratitud para con quienes es debido.
En primer lugar, agradezco al profesor y director de mi tesis sr TERKI HASSAINE Ismet, por sus consejos, sus lecturas y opiniones, y por el tiempo que dedicó a la revisión del presente trabajo
A la Profesora KHELLADI Zoubida, por haber aceptado la presidencia de este tribunal
Al profesor MANZANO RODRIGUEZ, Miguel Ángel por sus orientaciones y consejos y de aceptar formar parte del mismo
Igualmente, expreso mi gratitud y reconocimientos a los vocales, Dr CHOUCHA Zouaoui, Dr SALAH Mounir, y la Dra ZAOUI Mokhtaria que aceptaron con amabilidad la lectura de la tesis y por la atención particular que consagraron en revisarla
A la Prof. GARCIA ARENAL, Mercedes por sus orientaciones, y sus sugerencias bibliográficas

Un especial agradecimiento al profesor BOUBAYA Abd el Kader, por su disponibilidad y orientación en materia de Historia

Mi profundo reconocimiento y agradecimiento a la profesora TRIKI Fatiha, por su ayuda y sugerencia
A todos los que de una u otra manera me expresaron su comprensión y apoyo y mucho más que eso, más que mencionar sus nombres, les digo que los llevaré siempre en mí agradecido corazón.

Muchas gracias

Siglas utilizadas:

AEA: Anaquel de Estudios árabes

AECI: Agencia Española de Cooperación Internacional

ASHF: Anales del seminario de Historia de la filosofía

BNM: Biblioteca Nacional de Madrid

CCO: Collecateana Christiana Orintalia

CCV: Colección de la Casa de Velásquez

CH: Colección Humanidades

Col: Colección

CSIC: Consejo Superior de Investigación Científica

ED. Editorial

EUG: Editorial de la Universidad de Granada

Fol.: folio

FSA: Fundación Sánchez Albornoz

HCM: Hesperia Culturas del Mediterráneo

IEA: Instituto de estudios almerienses

IHAC: Instituto hispano árabe de Cultura

IO: Oussour al-Jadida

P : pagina

Pub : publicación

RA: Revista de archivos

REA: Revista de Estudios árabes

RHM: Revista d'Historia medieval

RIEEIM: Revista del instituto egipcio de estudios islámicos de Madrid

RLHP: Revista de letras, Historia Porto

RMMM: Revue du monde musulman et de la méditerranées

S.A: sin año

S.E: sin lugar de edición

SI : Studia Islámica

SIEPM : Société international pour t'étude d philosophie médiévale

T: Tomo

Trad : traduccion

UCM: Universidad Complutense

Vol.: Volumen

Índice Página

INTRODUCCIÓN GENERAL……1

Primera parte Panorama histórico sobre la situación política y social de la España musulmana y cristiana (siglos VIII-XIII)
Introducción…….....14

CAPITULO I La situación política de la España musulmana y cristiana
1. Fetḥ Al Ándalus……....16
2. El estado de « Al Ándalus » del Emirato al Califato Omeya……....18
3. La creación y aparición de los Reinos de Taifas……...24
3.1. Tipología y constitución de los Reinos de Taifas……..27
4. La reconquista de la Taifa de Toledo en 1085…… .28
5. Los Almorávides en Al Ándalus (1086-1147)……..29
6. Los Almohades en Al Ándalus(1147-1236)…….30
7. Los núcleos cristianos del Norte y su evolución (711-1232)……34
8. El proceso de Reconquista y la aparición de las tierras de nadie……..35

CAPITULO II Los componentes de la sociedad andalusí y cristiana
1. Los conquistadores, árabes y beréberes…….. 39
2. El pueblo autóctono, cristianos y judíos…… 40
3. Los muladíes…… .41
4. Los esclavos…….. 42
5. Los mudéjares……... 43

CAPITULO III Las minorías étnico-religiosas en al Ándalus
1. Los mozárabes: definición……48
2. La etimología de la palabra mozárabe……..55
3. Los judíos: su situación antes de la conquista musulmana…… ...58
4. El marco jurídico legal de las dos minorías (cristiana y judía) después de la conquista musulmana……59
5. La política musulmana de capitulaciones: el pacto de la Ḏimma……60
6. Los tributos pagados por las minorías……...64
6.1.ŷizya ……..64
6.2.ḫ arāğ ……..64
7. Fuentes jurídicas que tratan el estatuto legal de los no musulmanes en tierras bajo dominio musulmán……..65
8. Una reflexión sobre el uso de algunos conceptos en relación con el tema (tolerancia / coexistencia /convivencia)……67
Conclusión de la primera parte……...……...71

Segunda parte Los mozárabes, legislación comunitaria, política, religiosa y cultural
Introducción…….....75
Aproximación a un debate historiográfico, los límites de la libertad……...75

Capítulo 1 la perspectiva política de la existencia mozárabe y su organización Comunitaria

Introducción a la cuestión mozárabe……79
1. La estructura administrativa de los funcionarios de la comunidad mozárabe……..82
1.1. El comes……85
1.2. El censor……86
1.3. Almoxarife……86
2. El estatuto jurídico de Dimma y su aplicación bajo diferentes formas de gobierno……87
2.1. La situación de los mozárabes en la época de los Reinos de Taifas……...88
2.2. La situación de los mozárabes bajo el gobierno de los Almorávides……..91
2.3. La situación de los mozárabes después de la reconquista de Toledo en 1085…… …96
2.4. La situación de los mozárabes bajo el gobierno de losAlmohades……98
2.5. La situación geográfica de los mozárabes en la Península está documentada de una forma desigual…….. 100
2.6. El renacimiento mozárabe en Toledo……101

Capítulo 2 La organización religiosa de la comunidad mozárabe en Al Ándalus
1. La iglesia y los monasterios……...102
2. El culto cristiano y los ritos……...105
3. El adopcionismo……106
4. Los mártires mozárabes de Córdoba del siglo IX y la cultura de resistencia…….110

Capítulo 3 La cultura mozárabe
1. Reflexiones sobre la cultura mozárabe en al Ándalus……...116
2. La literatura cristiana andalusí……117
2.1. La producción literaria anotada en árabe……121
3. Los mozárabes: una comunidad bilingüe……..122
3.1. La desaparición del Romance……..126
4. Modo de vida, el traje y las fiestas……129

Capítulo 4 El fin de las comunidades cristianas de al Ándalus SXI-XIII
La desaparición de los mozárabes……133
1. Los Factores externos……134
1.1. La tesis de la intolerancia y el fanatismo Almorávide y Almohade……...133
1.2. La reconquista y el avance cristiano……136
1.3. La relación de los mozárabes con sus correligionarios norteños…….....137
1.4. El impacto de orden reformista cluniacense……...138
2. Factores internos……140
2.1. El agotamiento eclesiástico……140
2.2. La pérdida de la identidad y la aculturación lingüística……...142
Conclusión de la segunda parte……...145

Tercera parte Los judíos, legislación política, socio-religiosa, económica y cultural de las comunidades judías de al Ándalus

Introducción……150
La historiografía sobre el tema de las comunidades judías de al Ándalus……150

Capítulo I la perspectiva política de la presencia judía en al Ándalus

1. La situación de los judíos en la época de los Reinos de Taifas……155
2. La situación de los judíos bajo la dominación Almorávide……...157
3. El impacto de la política Almorávide sobre los judíos y mozárabes……160
4. La situación de los judíos bajo la dominación Almohade……..164
4.2. La conversión forzada en la época Almohade……166
4.2.1. La conversión forzada de los judíos esta mencionada en dos fuentes marroquíes contemporáneas a los Almohades……...168
5. El testimonio de ʻAbd Allah Ibn Buluġġīn ultimo rey zirī de Granada……..169
5.1. El fin de la comunidad judía granadina……..174
6. Los judíos en los reinos cristianos españoles……..176

Capítulo 2 La aplicación del estatuto jurídico de dima y la organización socio-religiosa

1. La organización socio-religiosa……..... .181
2. La Aljama, la comunidad judía formal…….. .181
3. La judería…….....183
4. La coexistencia y densidad demográficas…….186
5. Las instituciones religiosas……188
5.1. La sinágoga……..….188
5.2. El rabino……. 189
5.3. El nagid……..189
5.4 .El dayyan……. 189

Capítulo 3 La actividad económica de los judíos

1. La actividad económica de los judíos……192
2. Las actividades industriales……194

Capítulo 4 La cultura judía

1. La cultura judía andalusí……198
2. La participación de los ḏ immíes en la vida cultural……...199
3. La literatura hispano hebrea……201
4. La poesía…… …202
5. El multiculturalismo de los judíos……205
Conclusión de la tercera parte……206

Cuarta parte Convivencia social y el diálogo intercultural y religioso de las tres comunidades en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

Introducción……210

Capítulo1 La convivencia social de las tres comunidades y las relaciones intracomunitarios en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

1. Al Ándalus de las tres culturas……213
2. Convivencia social o política de conveniencia……...218
3. Los límites de la convivencia en al Ándalus……...221
4. Las capitulaciones y los pactos……...224
5. Las conversiones……..229

6. Los matrimonios mixtos…….....232
7. La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval……..233
7.1. Influencias musulmanas en el arte mozárabe…….....236
7.2. Influencia en el vocabulario……...237
7.3. Influencias en la organización militar……238
7.4. Influencias en la organización administrativa……...….238
7.5. Influencias en la organización judicial……..239
8. El impacto de la emigración mozárabe al norte peninsular……..241
9. Huellas de la contribución judía en la cultura española medieval……...…..242

Capítulo 2 Los espacios de convivencia y relaciones intracomunitarios
1. El Zoco……245
2. Los baños públicos y edificios de culto……..…246
3. La convivencia y relación de mujeres de las tres comunidades…… …...247
4. La relación entre los miembros de las tres comunidades……250
5. La relación de los judíos y mozárabes con la autoridad musulmana……..…253

Capítulo 3 La imagen del Otro y su identidad en al Ándalus
1. El tratamiento del Otro en el Islam……..258
1.2. Las formas de tratar el Otro en el Corán……..259
2. Aproximación a las imágenes de identidad social y alteridad……261
3. El Otro diferente y el proceso de aculturación de las minorías……...267
4. La aculturación a través de la onomástica……...268
5. Lengua y religión como mecanismos de integración y de exclusión……..273
6. Aspectos que reflejan la tolerancia y la buena percepción del otro……275
6.1. Mozárabes destacados en la vida política andalusí……..….277
6.2. Judíos destacados en la vida política andalusí……279
7. la tolerancia discriminatoria……283
8. Aspectos que reflejan el conflicto y el desprecio del Otro……286
8.1. Los tratados de Ḥisba……...287

Capítulo 4 Dialogo intercultural y religioso con el Otro en al Ándalus
1. Aspectos de Diálogo intercultural y religioso……298
2. La convivencia basada en la literatura……301
3. La escuela de traductores de Toledo y su contexto de diálogo religioso……303
4. La doctrina de ibn ‘Arabī……309
4.2. Islam, Cristianismo y Judaísmo tres culturas en tiempos de ibn ‘Arabi……..310
4.3. Ibn Paqūda 1040-1110 modelo de convivencia religioso cultural……...311
4.4. Teología espiritual de ibn Paquda y sus puntos en común con la de Ibn ‘Arabī……315
5. Espiritualidad y la simbiosis entre las diferentes culturas……...316
6. Maimonides y Averroes dos itinerarios ejemplares de la Edad de Oro……..318
Conclusión de la cuarta parte……...322
CONCLUSIÓN GENERAL……...329
BIBLIOGRAFÍA GENERAL…….. ……..…..…334
ANEXOX

INTRODUCCIÓN GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL

Durante la Edad Media, la Península Ibérica fue un espacio de gran diversidad histórica; la conquista musulmana del reino visigodo en el año 711, dio origen al nacimiento de al Ándalus, un estado islámico, cuya presencia constituye un hecho determinante en la configuración del periodo medieval, a la tradición romana y latina que existía hasta entonces, y que será la que prevalezca en los territorios que quedaron al margen del dominio musulmán, y que existieron en los reinos cristianos del norte, se superpone a partir de entonces, el componente árabe e islámico, que configura la identidad de la sociedad andalusí, de este modo, durante varios siglos coexisten en un mismo espacio geográfico diversas formas políticas, sociales y culturales.

Toda sociedad se desenvuelve sobre un espacio físico al que se adapta, se transforma en función de sus diversas necesidades (políticas, económicas, religiosas, etc.).En este proceso se desarrolla lo que podríamos considerar como una organización social del espacio, y sobre éste se hace evidente la proyección material del correspondiente grupo social que lo ocupa, es decir que, el espacio organizado viene a ser reflejo de la sociedad que lo ha modelado de una manera determinada en función de sus intereses y sus necesidades (necesidades materiales e incluso espirituales). Si dos distintas sociedades se encuentran sobre el mismo espacio, siempre se manifestaría sobre ella una impronta específica de cada una de aquellas, lo que crearía una simbiosis. Un grupo social puede organizar su propio espacio, y estar siempre supeditado a unas condiciones impuestas por el poder central de la sociedad que puede ser totalmente diferente, teniendo como meta primordial el control de la minoría, y el permiso delimitado de tener cierta autonomía para la práctica religiosa ajena a la práctica oficial del gobierno.

Está bien sabido que al Ándalus se caracterizó, a lo largo de su historia de una estructura social compleja, en la cual se entremezclaron, desde el punto de vista étnico, los emigrantes procedentes del Próximo Oriente, del Norte de África, con las poblaciones locales, de las que surgieron grupos conversos, los muladíes (conversos de origen hispanorromanos que abrazaron el Islam);y mozárabes (cristianos que permanecieron bajo el dominio musulmán conservando su religión y adaptando el árabe) .Desde el punto de vista religioso, musulmanes de antigua y nueva conversión con comunidades de tributarios o ḏ immíes, tanto cristianas como judías, formaban el cuadro religioso tras la conquista de Hispania.

La complejidad social de las relaciones establecidas entre los diferentes grupos étnicos, dieron lugar a un mosaico étnico en cuyo marco se verificó un diálogo de culturas y influencias que por algunos historiadores ha sido considerado como un modelo de convivencia y tolerancia (sobre todo durante los tres primeros siglos de la dominación musulmana en al Ándalus); considerado por otros como un simple ejemplo de coexistencia entre un grupo social mayoritario y dominante, y el resto de grupos sometidos que representaban una minoría que vive dentro de un marco jurídico bien definido de los tributarios. Una riqueza social nació de esta diversidad étnica, y creó un panorama de relaciones sociales únicas en la Europa Medieval. La transformación de Hispania a al-Ándalus significó un evidente cambio político, seguido de una mudanza lingüística (arabización) e ideológica (islamización). Esta nueva situación, donde ya existía un fondo cristiano y una fuerte romanización provocó una progresiva fusión de elementos que irían enriqueciendo y configurando el entramado de al-Ándalus. Tras la conquista surgió una amalgama de diversas comunidades yuxtapuestas, en que la religión constituye un criterio importante de diferenciación aunque no el único. En el estudio de cualquier manifestación en al-Ándalus, deberíamos tener presente el carácter tan peculiar que supone el contacto de las tres religiones: la musulmana, cristiana, y judía. No podríamos comprender las imágenes que se generan en al-Ándalus sin entender cómo se adaptan cada una de las culturas al nuevo entorno socio-cultural.

La motivación

La razón de mi interés en las relaciones en Al Ándalus, es demostrar si la convivencia en el campo socio-religioso fracasó en cierto grado, la étnico-cultural afortunadamente cristalizo en obras e instituciones que han sobrevivido, en producción literaria considerable. Han sido intensos como apasionados los debates sobre la influencia que los musulmanes han ejercido sobre la configuración de España, este trabajo es un intento de aclarar la verdad del cuadro social andalusí. El intento de reconstrucción de los cambios que afectaron tan profundamente a la sociedad de al Ándalus, que desde la conquista, el estatuto jurídico de Ḏimma, atribuía protección e imponía deberes a los protegidos que confiesen religiones monoteístas y ver, si este estatuto ha sido respetado con el trascurso del tiempo, cuando diferentes gobiernos se sucedieron para gobernar al Ándalus, marcados por su diferencia étnica y motivos políticos o no. En la medida de lo posible desearía poner de manifiesto la estructura de las realidades en al Ándalus, no podemos hacer generalizaciones, vamos simplemente indicar algunos pensamientos sobre

el periodo concreto y delimitado desde el siglo XI hasta el XIII. Es una historia que nos resulta fascinante porque nos ayuda a entender algo sobre las relaciones entre minorías y mayoría, en pleno cambio político y como se puede entender la multiculturalidad.

Estado de la cuestión

Las aportaciones historiográficas iníciales sobre el tema de los cristianos de al Ándalus; son demasiadas, baste aquí recordar estudios tan reconocidos como, la obra decimocanónica de Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, (Deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritos cristianos y árabes. Ámsterdam, Ed. Oriental press, 1967. Con una nueva publicación en Madrid del año 1983), obra que sigue siendo una referencia a pesar del interés ideológico que el autor volcará en su labor analítica. Para Simonet, los mozárabes constituían la verdadera esencia del ser español, habiendo escapado al triste destino de conversión al Islam. No se limita a presentar y analizar el modo de vida y existencia de los mozárabes, sino va más allá, calificándoles ser los verdaderos españoles, y por la injusticia y mal tratos que conocían a lo largo de su existencia, opinión obediente a cierta ideología que resulta muchas veces subjetiva. Existe otra clásica que trata el tema de los mozárabes, y que hemos tenido el cuidado de consultar[1], nos referimos a la obra de Isidoro de las Cagigas, quien insistió sobre la presencia de un nacionalismo español en esta época medieval.

Entre las muchas particularidades que ofrece el tema, una no pequeña consiste en que a nivel de información nos encontramos prácticamente con una extensísima bibliografía, por lo que es sumamente difícil hacer una síntesis que se pretende ser objetiva. Las minorías tienen desde el punto de vista historiográfico e ideológico, un valor emblemático que ha sido interpretado desde muy diversos puntos de vista. Así que, siguen siendo importantes las obras que habíamos mencionado, (de Isidro de las Cagigas, Simonet aunque se han quedado anticuadas en muchos aspectos).Contamos también con unos recientes trabajos desapasionados, como los dedicados por Jean Pierre Molénat a la época Omeya, al final de los mozárabes andalusíes, o al especial caso toledano[2]. Pero ha sido la obra de Cyrille Aillet quien con mayor rotundidad ha negado la opinión tradicional de que los mozárabes constituirían una «comunidad» que, por compartir la misma fe, seguiría también la misma evolución, en lo que se puede considerar como la aportación más interesante para el

1.Véase bibliografía , pp334-355
2.Molénat dedicó muchos trabajos al caso mozárabe Toledano, véase bibliografía pp334-355

estudio global del tema[3]entre otros autores. Por eso dedicamos a cada comunidad una parte historiográfica. Esto no excluye la riqueza de diferentes fuentes manejadas en el presente trabajo. El único punto en que todos los autores están de acuerdo, por su obviedad, es que la cuestión mozárabe es una consecuencia de la conquista musulmana. Para lo que se refiere a los judíos, también son abundantes los estudios relativos a su presencia en al Ándalus, entre tantos citamos a: María Jesús Viguera Molins, Haim Zaafrani, Benito Ruano, E. Mención especial merecen los trabajos de Mercedes García Arenal; interesada por la comunidad judía en al Ándalus, quien tuvo el cuidado de comparar su situación anterior, a la Reconquista y analizarla, como también estudiar la cultura de las minorías en diferentes reinos.

No hay que apartar la historiografía árabe que trata la cuestión de la existencia de minorías en al Ándalus, citamos los más importantes, a pesar de que la visión era totalmente diferente puesto que los cristianos y judíos tienen una calificación clara según las fuentes árabes, es la de mu'āhidūn o Ḏimmíes (ahl el kitab).

La obra de El wazir Abi 'Abd Allah Muhammed ibn 'Abd 'Allah ibn Said el ġarnaṭ i el andalūsī, conocido como Ibn Jatib, *"'A'mal el 'A'elām fimen bū'iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata'alaqū bi ḏālika min kalām",* Nació en Rajab de 713h/1313, en Córdoba y murió el año 776h/1374 en Fez, era sabio, médico y poeta escribió mucho sobre todas las dinastías que reinaron en el Oriente y el Occidente musulmán. Es una fuente que no se puede sobre pasar a la hora de fijar y averiguar los hechos referidos a las épocas, Omeya y de los Reinos de Taifas. Y del mismo modo las obra de Ibn 'Iḏārī al-Marrākūšī, Ahmed b. Mūhammad, *Kitāb al-Bayān el-muġrib fi iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*, es importante por haber tratado la historia de Feṯḥ al Ándalus y los siguientes hechos que se sucedieron de una manera cronológica detallada, con la del Al-Wanšarīsī, Ahmed b.Yaḥya. *Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*, la obra tiene diferentes tomos, y esta publicada en diferentes casas de edición, hemos consultado también la obra del mismo autor parcialmente traducida, por Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, analyse du MI'YĀR D'AL-WANŠARĪSĪ.*

3.Es lo que debe estar en el origen de la publicación conjunta, ¿Existe una identidad mozárabe? Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII). Madrid, 2008. La obra *Les Mozarabes, Cristianisme islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX-XII siècles).* «Recherches sur le christianisme arabisé (IXe-XIIe siècles). Les manuscrits hispaniques annotés en arabe», véase bibliografía.

Las Memorias del emir ‘Abd Allah ha sido también una fuente indispensable en cuanto a la época almorávide, y a la participación de judíos en el gobierno de algunos reinos de Taifas, de modo especial la Taifa beréber de Granada.

La cuestión que me propongo abordar en este trabajo; y que he tratado de sintetizar de forma expresiva en el título del mismo: es de una enorme amplitud y complejidad, la coexistencia de miembros de distintas creencias religiosas cristianos y judíos, llamados los Ḏimmíes, dicha coexistencia ha sido definida en ocasiones como convivencia, lo que implica la virtud de tolerancia. En los últimos tiempos se observa una reactivación de las corrientes que cuestionan la supuesta tolerancia de los musulmanes de al Ándalus respecto a las minorías religiosas cristiana y judía.

La cuestión que trataré de abordar, por lo tanto, el tema de dos minorías étnico-religiosas en al Ándalus, la mozárabe y la judía, y por ello habíamos formulado el título como ya arriba ha sido mencionado: « *Los Ḏimmíes en al Ándalus desde 1031 hasta 1232* ».

Con el fin de examinar estos aspectos de forma definida y específica, los parámetros espaciales y cronológicos del estudio que se han circunscrito en al Ándalus, de los siglos XI-XIII, o sea desde 1031 hasta 1232, (el periodo que abarca los siglos de la presencia de los imperios norte africanos berberiscos, los Almorávides y los Almohades con la aparición de los Reinos de Taifas).

Después de esta delimitación espacio temporal unas preguntas se plantean por sí mismas y que se presentan como ejes centrales de la problemática?

Problemática:

¿Quiénes son los ḏ immíes?,

¿Cómo organizaban sus aljamas y hasta qué punto podían participar en la vida política, cultural y económica del estado andalusí?

¿Se respetaba de verdad el pacto de Ḏimma, que les acordaba protección?

¿Cuáles eran los rasgos de su consideración jurídica, circunstancias religiosas que rodeaban la práctica de su fe?, (Para comprender la tarea de desmitificar y de destruir una serie de prejuicios relativos al fanatismo de los Almorávides y los Almohades, con muchas generalidades y unas interpretaciones que no han sido objetivas, para no decir erróneas al tratar el tema de las relaciones intracomunitarias?)

La elección del tema no es pura casualidad, sino un elemento muy concreto,

¿Dónde se reflejaba la tolerancia acordada a los ḏ immíes, y hasta qué punto se les permitiese practicar su religión?

¿Qué hay de verdad en la idea tan repetida de la perpetua convivencia de las tres comunidades en al Ándalus?, ¿Hubo una convivencia mutua y tolerancia?

Trataremos de observar y demostrar las siguientes hipótesis

¿En al Ándalus cómo era la situación de los ḏ immíes bajo diferentes formas de gobierno?

A pesar del dogmatismo almorávide y después el almohade; que se considera duro, en qué se notaba la metamorfosis de la situación de los ḏ immíes?, pasando del periodo de los omeyas (considerado de mayor relajamiento y libertad acordada a ḏ immíes), al gobierno de los imperios beréberes.

¿Fueron de verdad maltratados los mozárabes y los judíos?, ¿gozaban de los mismos derechos como los demás elementos de la sociedad andalusí?

Nos había sugerido la idea de reconsiderar y analizar cómo era la organización de las relaciones humanas y en resolución de conflictos generados por el contacto entre diferentes grupos étnicos, y a continuación veremos algunos casos que reflejan una actitud tolerante y a la vez ajustada a la ley, pero antes se hace necesario responder a algunas cuestiones:

Cada una de las sociedades que aceptaron el Islam como religión mayoritaria lo hizo en unas circunstancias diferentes y pasó por una experiencia propia en su devenir histórico. En al caso de al Ándalus hay que partir de la realidad anterior a la conquista, la condición del país fronterizo con la cristiandad, y los pactos establecidos con los conquistados.

La convivencia entre las minorías y los musulmanes andalusíes, conoció determinados conflictos que surgieron en momentos concretos, pero hasta finales del siglo V/XI, estos puntos de fricción por agudos que sean en algunas ocasiones no suponen una continuidad en el enfrentamiento, se trata de hechos aislados que no deben ocultar otro tipo de contactos, entre las minorías y los musulmanes, contactos concretos de la vida cotidiana.

El objetivo

El objetivo principal de esta tesis es intentar de dar una nueva luz, en la definición del cuadro social andalusí, basado sobre pactos y estatus jurídico bien definidos. No se trata de estudiar la sociedad mozárabe y judía y la interacción entre estas minorías y los musulmanes en el periodo en cuestión sino, analizar el tipo de relaciones que existía entre los miembros de diferentes comunidades.

-También nos gustaría analizar en qué grado fueron considerados los mozárabes y judíos como individuos o fueron discriminados, ¿hasta qué punto fueron considerados marginados, o asimilados?

-¿Cuáles eran las peculiaridades de su convivencia cotidiana con los musulmanes? Analizamos las oportunidades y el empleo de los ḏimmíes en diferentes cargos administrativos, diplomáticos y políticos, y su intervención en estos dominios a pesar de ser considerados tributarios y que la religión musulmana no les permitía ocupar cargos administrativos, de preeminencia sobre los musulmanes, y justificar el porqué de estos hechos.

¿Cómo vivía el otro diferente incrustado dentro de una sociedad totalmente diferente, por su gobierno, ley, organización religiosa…?

Nuestra intención consiste en examinar los efectos de la conquista sobre la población no musulmana. Estamos interesados en la esencia de la sociedad musulmana en relación con las minorías no musulmanas, y sus intervenciones políticas, culturales y económicas, ya sea bajo el prisma de mitificador de una convivencia idealizada o desde la perspectiva que enfatiza los elementos de confrontación y enfrentamiento; político, ideológico y religioso. Veremos que la antibiosis acabó imponiéndose, pero ello no excluye la presencia de procesos de simbiosis que habíamos tenido el cuidado de presentar.

Metodología

La elaboración y posterior concretización de este trabajo de investigación, ha requerido de un método ordenado, donde el desarrollo político ha sido respetado, la cronología de los hechos históricos ha sido presente, y la definición conceptual ha sido obligatoria. Resulta evidente en este planteamiento metodológico; se impone un proceso analítico en el que el estudio del tema referido a las minorías étnico religiosas en al Ándalus, ha de realizarse a la luz de un doble marco histórico y sociocultural, el latín y el árabe, con el que hemos comparado las informaciones para poder llegar a verdades. Algunos aspectos han dado lugar a polémicas destacadas sobre el estudio de lo que se conocen como los ḏimmies según la historiografía árabe y minorías étnicas religiosas según sus opuestos. A notar que, la palabra minoría no está usada en el sentido cuantitativo, sino en el sentido de gentes dependientes de un gobierno que les atribuía un estatuto jurídico autónomo con ciertos límites, esta situación jurídica define el grupo cristiano y judío como comunidades. Estas minorías que se han dado en un espacio o realidad lingüística de bilingüismo, el árabe y el romance de la que hicieron gala los

cristianos arabizados, judíos y musulmanes, y de la misma manera; la aculturación que se manifestará de forma visible, a través de la arabización lingüística y de la islamización, se consideran como puntos claves para definir el cuadro social andalusí.

No se debe reducir el estudio de los mozárabes y judíos, a un grupo delimitado por el territorio (al Ándalus) y por un estatuto (la ḏimma), sino hay que estudiar su situación dentro de un contexto de interacción, situación dentro de dos espacios, al Ándalus, donde se forjó una identidad cristiana y judía dentro de un contexto de islamización y arabización; y un espacio privado, del hogar y los lugares de culto, donde se preservaban las prácticas religiosas, o por lo menos es lo que se debía hacer, la situación de los ḏimmíes en al Ándalus parte ante todo de un estudio jurídico, que acordaba protección e imponía medidas.

Cuando diferentes comunidades van tomando contacto con otras, las relaciones entre sus miembros poseen modos culturales distintos, generan tensiones y conflictos, que tratan de regularse mediante o bien persecución por parte de la comunidad mayoritaria, o por vía de diálogo constructivo y la acción negociadora. Y la regulación de conflictos y diferencias se puede obtener adoptando el enfoque plural e intercultural para arrancar y pasar después a un multiculturalismo como consecuencia de las relaciones sociales cotidianas, para terminar con en estado de la interculturalidad, que parece ser el mejor estado para la convivencia de diferentes comunidades sobre el mismo suelo.

Partimos de la idea de que las relaciones que marcarían formalmente la diferencia entre mayoría y minoría no eran muy claras, las fronteras que solapan y se transforman constituían solo una ideología que en muchas ocasiones no era respetada.

División del trabajo:

En la primera parte, "Panorama histórico de la situación política y social de la España musulmana y cristiana (siglos VIII-XIII)":

Presentamos una interpretación general de la historia de al Ándalus, desde el Fetḥ que abrió paso a una nueva entidad política, religiosa, cultural, lingüística, jurídica, económica, fiscal y artística: al Ándalus.

Partiendo de la creación del Estado Omeya, de estado dependiente al independiente, hasta la llegada de los imperios norte africanos Almorávides y Almohades, con el desmembramiento del Califato y la aparición de los Reinos de Taifas en diferentes periodos de dicha historia y esto a través de ciertos puntos explicativos, como intento de aclarar la situación y la metamorfosis política que conoció al Ándalus.

El capítulo segundo lo hemos dedicado a la organización social de dicho Estado, todos los componentes de la sociedad, que sean musulmanes o no.

El capítulo tercero trata la otra cara de al Ándalus, definir quienes son los mozárabes y judíos, y situarlos bien, conceptual y geográficamente. El último punto explicativo, lo dedicamos a una aproximación conceptual de algunas palabras, para aclarar nuestras ideas y no caer en generalidades, nos referimos a los conceptos: Tolerancia, coexistencia y convivencia.

Segunda parte**: "**Los mozárabes, legislación comunitaria, política, religiosa y cultural"

Iniciamos esta parte por una aproximación historiográfica, resaltando la legislación jurídica, religiosa y cultural de los mozárabes, ya que es un tema estudiado desde un punto de vista historiográfico diferente, se trata de una historia en continua revisión, a la organización de la comunidad con su mozarabismo impregnado por caracteres de la cultura árabe. En esta parte, dividida en cuatro capítulos, el primer paso sería tratar de analizar en qué medida se puede hablar de una comunidad cuyo funcionarios que aunque dependían de la autoridad musulmana, trabajaban para salvaguardar sus correligionarios. El capitulo trata de analizar esta organización bajo diferentes formas de gobierno, sin encontrar ninguna mención al hecho de que esta organización desapareció, o se fragmentó. Esta forma de independencia, aunque limitada, con la bendición de los obispos y eclesiásticos en sus iglesias y monasterios, hicieron vivir el cristianismo, que a un momento dado no ha sido salvaguardado de las influencias musulmanes .El adopcionismo, se califica como el ejemplo más significativo de esta convivencia compartida, con la práctica de Cristianismo en lengua árabe, y la producción literaria de los mozárabes, elementos que han sido presentes, para aclarar la imagen de los mozárabes profundamente aculturados.

En esta parte el objetivo nuestro ha sido examinar el impacto del Islam sobre la evolución de las culturas cristianas en al Ándalus, a través del prisma mozárabe.

El tercer capítulo, se refiere a la cultura mozárabe refleja las características de una producción literaria cristiana escrita en árabe. Muchos textos entre ellos la Biblia ha sido traducida al árabe, diversos textos han sido anotados en árabe, los mozárabes no encontraban ningún inconveniente en expresarse en árabe. El romance sigue viviéndose, el latín desapareciéndose, y entre estos cambios la constitución de la cultura mozárabe tiene como fundamento, un movimiento de traducciones del latín al árabe, a pesar de que era incompleto y fragmentario. Nos revela la profundidad de la arabización, la casi totalidad de estas traducciones se refieren al dominio religioso, principalmente la Biblia,

adquiriendo un carácter propio de los cristianos orientales, puesto que se notaban nociones teológicas típicamente orientales.

Para concluir la parte, responder al Por qué de la desaparición de los mozárabes de al Ándalus había sido estructurado bajo forma de dos títulos, los factores externos e internos, se trata por lo tanto del capítulo cuarto, El fin de las comunidades cristianas en al Ándalus siglos XI-XIII.

Paralelamente a la existencia de los mozárabes, existía otra minoría, la judía.

La tercera parte: trata la "legislación socio-religiosa, política, económica y cultural de las comunidades judías de al Ándalus", partimos de una aproximación historiográfica.

Los judíos como los cristianos habían tenido la ocasión de incrustarse dentro de la sociedad musulmana, y vivir supeditados al gobierno central en diferentes épocas, organizándose en aljamas, cuyas sinagogas, practicando su culto etc.…

El primer capítulo lo dedicamos a la situación de los judíos bajo el gobierno de los Reinos de taifas así como los imperios norte africanos. Nos referimos a la situación jurídica, y los casos de conversión forzada, y al testimonio del rey ziri de la Taifa de Granada 'Abd Allah, nos referimos al pogromo de Granada en 1066, y si se considera como el fin trágico de los judíos porque se acapararon de los puestos de responsabilidad, o por otros motivos políticos.

En el segundo capítulo, tratamos el aspecto social y como las comunidades judías, se regían por sus instituciones religiosas, prosperas y desarrolladas con el consentimiento de las autoridades musulmanas, aplicando el estatuto de Ḏimma, no intervenían en sus asuntos religiosos dejándoles libres en ejercer sus prácticas religiosas, con restricciones legales. Trataremos del mismo modo de aclarar la imagen del judío, bajo el gobierno de los almorávides y los almohades, y como estos recurrían a sus servicios cuando los necesitaban, lo que debe ser interpretado como una política de conveniencia, y de permitir al otro participar en la vida política cuando esto resultaría necesario para las tareas políticas.

En el tercer capítulo, resaltamos la diferencia entre ambas comunidades,(judía y cristiana) que se notaba al nivel cultural, si los mozárabes habían perdido el uso del latín, los judíos aprendían a vivir en cualquiera situación lingüística, enriqueciéndose del otro sin perder su propia cultura, hablaban el árabe, pero en el hogar familiar la práctica del culto, y el hebreo eran prioritarios, ellos también habían sido arabizados y profundamente aculturados, pero en ningún momento eran calificados de ser mozárabes. (Por eso la

explicación terminológica del concepto ha sido presentada y detallada en la primera parte para resaltar sus rasgos).

Otra diferencia también era notada en el dominio económico, los judíos se dedicaban mucho al comercio, por eso resultarían a la autoridad musulmana como elemento importante en los intercambios comerciales, en las traducciones, en las embajadas, gracias a su multiculturalismo.

La cuarta parte: "Convivencia social y el dialogo intercultural y religiosos entre las tres comunidades en al Ándalus desde 1031 hasta 1232":

En primer lugar, esta parte trata de poner de relieve lo que pasa en Península Ibérica y dio ocasión a un encuentro cultural de las tres religiones del libro (Islam, Judaísmo y Cristianismo), que ha marcado la cultura europea. Esta parte ofrece una síntesis del fenómeno en toda su amplitud, y en sus diversos momentos políticos de al Ándalus, así como las personas. Este encuentro entre las tres religiones del libro, y entre las diferentes culturas no fue siempre pacífico, y estuvo marcado por tensiones sociales y políticas que transformaron el mapa hispano.

-En segundo lugar procuramos sintetizar lo que es una sociedad multicultural. Era una verdad vivida cotidianamente. Esta convivencia expresada a veces como una *coexistencia, connivencia*, o *conveniencia*, según la opinión de sus autores, era una fórmula de vida entre los grupos étnico-religiosos, donde coexistían las tres comunidades en el mismo espacio reflejando un modelo social único en al Ándalus, donde la imagen del otro no era muy clara, puesto que lo cultural era compartido.

En el segundo capítulo, tratamos de aclara los espacios de convivencia y las relaciones intracomunitarios, como se relacionaban, como se trataban.

En el capítulo tercero, veremos como la reducción de la distancia cultural (aculturación) no implica necesariamente la reducción de la distancia social (asimilación), la presencia de tres religiones era vigente, pero con la presencia de dos culturas, la cristiana y la musulmana, y los judíos eran el eslabón entre las otras comunidades que existían y en función del territorio donde vivían.

¿Es posible vivir de una manera armónica sin inmiscuirse en la vida del vecino o el otro diferente?

O bien contribuirse en la armonía de una manera activa, con su propia y firme voluntad de interrelacionarse con el otro sin temor de absorber un modo de vida diferente, con un contacto que no requería obligatoriamente la integración, aunque a veces lo logrará; a continuación:

El capitulo cuatro, trata la imagen del otro, su identidad, por eso nos centramos en aspectos bien definidos que reflejan a la vez, la ambivalencia de las imágenes positivas y negativas que reflejan la aceptación o el rechazo del otro diferente.

Algunos ejemplos del dialogo intercultural han sido presentados a través del pensamiento de los más importantes pensadores medievales, que sean musulmanes, judíos y cristianos, para aclarar bien que la convivencia compartida dio sus frutas, donde el pensamiento musulmán ha sido admirado por la elite intelectual judía que lo adoptó y lo transmitió otra vez a los cristianos a través de las traducciones. La civilización simbiótica que se encontraba en su apogeo en al Ándalus, era compartida, los intelectuales no ocultaban su fascinación por las ideas del otro.

PRIMERA PARTE

Situación política y organización social de las dos Españas: musulmana y cristiana (siglos VIII-XIII)

PRIMERA PARTE

Situación política y organización social de las dos Españas: musulmana y cristiana (siglos VIII-XIII)

Introducción

En esta parte tratamos de presentar un panorama histórico sobre la creación de un Estado al Ándalus, y las distintas formas de gobierno que se sucedieron bajo la hegemonía musulmana, partiendo de la conquista, hasta la llegada de los imperios norte africanos, Almorávide y Almohade . De la misma manera veremos, como se hizo la formación de la sociedad por sus diferentes grupos étnicos, en las dos Españas la musulmana y la cristiana.

Al tratar la cuestión de las minorías en al Andalus, nos resultaría necesario e imprescindible dedicar un capítulo al estatuto jurídico de Ḏimma, del que dependían las minorías no musulmanas y resaltar su significado y esencia, partiendo de su origen religioso, qué derechos tenían y qué deberes debían cumplir los ḏimmíes. Dedicamos también una parte a otra minoría que vivió fuera del dominio del Islam, o sea bajo la autoridad cristiana, los mudéjares, para comparar si el trato era igual o diferente entre ambas partes, la musulmana y la cristiana, y equilibrar la presetación de las minorías que sean bajo la dominación del Islam, o de los estados cristianos después de la reconquista. Del mismo modo explicamos algunos conceptos que usamos a lo largo del trabajo, para evitar algunos fallos terminológicos.

Capítulo I

Situación política de la España musulmana

711-1232

Capítulo 1 Situación política de la España musulmana 711-1232

1. Feth Al- Ándalus

En abril del año 711 / 92h, las tropas musulmanes, encabezadas por el beréber Ṭāriq ibn Ziyād se abrían paso a la conquista de un nuevo territorio[4], bajo la dirección de Mūsa ibn Nusayr gobernador del Norte de Africa[5], así pues, comenzaban casi ocho siglos de gobierno musulmán en la Península Ibérica, que acabarían con la Reconquista cristiana, y la toma del último y reducido baluarte musulmán de Granada en 1492, aunque la presencia musulmana no terminará entonces, sino que se alargó hasta 1614, con el final de la expulsión de los moriscos[6].Dentro de esta escritura de la historia, son muchos los acontecimientos, no solo espacios temporales, sino también ideológicos que actúan como importantes agentes dentro del relato de la conquista de España.

No se trata aquí de hacer una exhaustiva descripción de la conquista, sino de subrayar los fundamentos de dicho acto, realizado por los musulmanes y beréberes recién islamizados. El período con que suele limitarse la fase inicial de la conquista o apertura, según las fuentes árabes *fetḥ*, apertura se fija entre 711 y 714, son los años en que Ṭāriq ibn Ziyād, y en seguida Mūsa ibn Nusayr llevaron a cabo desde el desembarco arabo-bereber en la Península Ibérica y sus campañas que culminaron con la instalación del poder musulmán[7].

Las fuentes textuales que tratan la conquista de Hispania son diferentes, (obras históricas, geográficas, jurídicas, biografías y relatos literarios), María Jesús Viguera

4. Ibn ʻIḏārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad, *Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalūs wa l Maġrib*,(1980-1400), taḥqiq Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal,Tārīj *Ifriqiya wa el maġrib min el Fetḥ ila el qarn el rābi' el hiŷrī*, Dar el el Ṯaqafa, Beyrout, 1980 T3, pp9-17, se considera esta fuente histórica de las más importantes que tratan los acontecimientos históricos y militares de al Ándalus desde el Feṯḥ hasta los siglos posteriores, en el tomo 3, hay detalles sobre :La conquista de Hispaña por Tāriq ibn Ziyād, y Mūsa ibn Nusayr y su trayectoria conquistadora ocupando diferentes ciudades ; Córdoba, Málaga, Granada, Murica, Toledo…, para el mismo propósito,Veáse también, *Ḏikr bilād al-Andalūs*,Ed. y traducción Luis Molina (ed), *Una descripción anónima de al-Ándalus*, Madrid, Instituto Miguel ASIN, 1983 (2 vol). Ibn El Quṭiya, Abi Bakr. *Tariḫ iftitaḥ al Andalūs,* Taḥqiq, Ibrahim el Abyarī, dar el Kotob el ʻIlmiya, Beyrut, 1982.

5.Tenemos detalles sobre Feṯḥ al Ándalus en *el Nefḥ el ṭib*, de al Maqarī, veáseʻAli Ḥaŷi, ʻAbd Raḥmān, *El Tariḫ el andalūsī min el Fetḥ el islāmi ḥata sūqūṭ ġarnaṭa 92-897h, 711-1492,* Dār el qalam, Damasco, 2010-1431, pp44-48

6.HERRERO Omayra**.** « Recordando en 711, La memoria de conquista de al-Ándalus en **e**l mundo actual. Representaciones y controversias »**.** In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia **de** España*, editado por M. Fierro-J.Martos-J.P Monferrer- M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, p405 .

7.PENELAS Mayte. *2002. La conquista de al Ándalus.* Trad. Mayte Penelas, Ed. CSIC Madrid, pp5-6

Molins, ha estudiado con esmero estas obras editas y algunas traducidas[8]. Obras que tratan la conquista de España como hecho histórico, haciendo énfasis sobre cómo se realizó, cómo se organizó, etc. Hipótesis completamente negada por Ignacio Olegüe en su libro « *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne* », título disfrazado en su versión española: « *La evolución islámica en Occidente*", tesis que tuvo sus seguidores[9].

Frente a estas dispares interpretaciones; resulta evidente y documentado el hecho de que los musulmanes tenían la intención de construir su estado, desde sus inicios con un poder, aunque primero dependiente del califa de Damasco, y después como Emirato, y Califato independientes, la situación política del estado de al Ándalus conoció cambios constantes desde 756 hasta 1031[10].

La creación de una entidad de un estado árabo-islámico instalado tras la conquista, parece evidente, a partir de entonces, España entra en el seno de Dar al Islam, (la Casa o morada del Islam), y los cristianos arrianos y judíos se integran armoniosamente en el estado musulmán que se va forjando. Así, los judíos españoles, al convertirse en miembros de un dominio que se extiende desde el Atlántico hasta la China, se reencuentran con sus hermanos de las demás comunidades judías de Oriente y de África del Norte, reanudando sus lazos socio-culturales y económicos. Por otra parte, los cristianos unitarios españoles consolidan y reafirman su identidad monoteísta junto con sus hermanos en la fe, musulmanes y judíos, es lo que afirma Pierre Guichard[11].

> *"Después de las conquista, la coexistencia fue posible porque los musulmanes aplicaron a las poblaciones cristianas y judías que se sometían sin oponer resistencia o por capitulación un tratado de tolerancia, dentro de ciertos límites como hombres del libro que*

8.VIGUERA MOLINS, María Jesús. « La conquista según las fuentes textuales árabes ».In *Zona Arqueológica* 15**,** 2011, pp122-131.Habla de cuarenta obras árabo islámicas, compuestas por autores de Oriente.Magreb yal Ándalus, de distintos géneros y cronología, diversas circunstancias y desigual importancia y valor, El Emirato dependiente era una provincia del Califato de Damasco gobernado por un valí o emir que actuaba como delegado del califa, período que conoció gran inestabilidad política, seguido por otros periodos, el Emirato, independiente y el califato.

9.Olegüe da una respuesta a la conquista de España, una respuesta en forma de provocación "*Los árabes nunca invadieron España*". La obra fue publicada en Paris en 1969 traducida en Barcelona en 1974 con una reedición en 2005, con introducción de B. Vincent. Según su autor la conquista fue técnica y materialmente imposible, su tesis es que una desecación del Sahara causó emigraciones hacia la Península Ibérica.

10.Véase para este propósito: VIGUERA MOLINS, María Jesús**. «** Emirato, califato y taifas, un recorrido ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España* **,**editado por M.Fierro- J.Martos- J.P Monferrer- M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp17-18.

11.GUICHARD, Pierre. (1995)"*Al-Ándalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente".* Ed. Fascímil, Barcelona. Con estudio preliminar de Antonio MALPICA CUELLO

creían en una parte, aunque incompleta, de la revelación divina del profeta Mahoma" [12]

Confirma los dichos de Pierre Guichard y Ladero Quesada, Montgomery Watt cuando resume el fin de la conquista de esta manera:

"Con la muerte de Abd el Aziz concluye la fase de conquista y ocupación, sin embargo, no había sido conquistada ni ocupada la totalidad de la Península Ibérica. Y en el resto del territorio existían probablemente localidades aisladas no sometidas plenamente. De todas formas……. Se había creado una red administrativa, con su correspondiente respaldo militar; que cubría casi toda la Península, y el grado de control efectivo que ejercía la autoridad central musulmana era probablemente mayor que el de los últimos reyes visigodos."[13]

Con la conquista de la Península Ibéricas, nació un Estado musulmán en el Occidente cristiano, al Ándalus, que duraría hasta 1492.

2. El estado de al Ándalus, del Emirato al Califato Omeya

Con el nombre de al Ándalus se designa el territorio de la Península Ibérica que desde 711 hasta 1492, estuvo bajo un poder político islámico, se puede definirse por lo tanto como la tierra de asentamiento musulmán de la Península Ibérica; que comprendía toda la península, en el siglo VIII, hasta que posteriormente fueron modificando sus fronteras, por el proceso de la reconquista, por los castellano aragoneses, hasta finales del siglo XV[14].

Existieron también núcleos cristianos que conservaron su autonomía como territorios vasallos del Islam peninsular, como fueron los de *Teodomiro***,** noble visigodo y gobernador de Orihuela estableció un pacto mediante el que promete pagar un tributo a cambio de que su vida, bienes y religión sean respetados[15].

12.LADERO QUESADA, Miguel Ángel**.** "Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia proselitismo".In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, 0Ávila, 2009, p15.

13.WATT, Montgomery**. (**2001), *Historia de la España islámica*. Ed. Alianza, Madrid, trad .José Elizalde, revisión de Fernando de la Granja, Ed. Alianza, Madrid, p21.

14.REYES RUBIO, Julio.(2006), *Al Ándalus en busca de una identidad dormida*. Ed. Julio Reyes Rubio, Madrid, p25.

15.Para más detalles sobre este pacto, veáse la parteIV, capítulo primero, (4**.** Las capitulaciones y los pactos).

Con todo ello, podemos dibujar la frontera divisoria entre la España cristiana y la al Ándalus, en tiempos de Alfonso III (866-910), etapa inmediatamente anterior al establecimiento del Califato omeya de Córdoba, mediante una línea que, por el oeste de la península, parte de Coímbra y se remonta a lo largo del cauce del Duero, hasta llegar por el este, hasta más arriba de Zaragoza y Lérida acabando en la costa mediterránea, algo más debajo de Barcelona. Al Ándalus, para los autores árabes, y Hispania o Spania para designar a la Península por los cronistas cristianos.

> *"Hubo islamización, pero a largo plazo, la resistencia ideológica cedió ante el prestigio de los vencedores y su religión, fácil de asimilar, fin de cuentas, poco exigente, la arabización…..fue paralela a la islamización"*[16]

Al Ándalus, es la forma bajo la cual aparece este nombre en el árabe clásico. Recientemente se ha propuesto la forma "alandalus", que refleja la pronunciación hablada de este nombre entre los andalusíes, como es sabido, el árabe es una lengua que mantiene dos registros diferentes, el escrito (lo que se llama comúnmente árabe clásico) y el hablado (que corresponde a niveles dialectales muy variados)[17] .

L. Provençal, propone otra hipótesis, la apelación "Ándalus", puede tener antecedentes con la presencia de los Vándalos².

> "*Les termes Hispania ou Spania sont les seuls employés par les chroniqueurs chrétiens pour désigner la Péninsule ibérique prise dans son ensemble, L'origine de l'expression al –Andalous…. On l'a rapprochée d'un nom hypothétique, Vandalucia, que les Vandales auraient donné à la Bétique…"*[18].

Sin embargo el uso de la forma "al Ándalus" no es universal. Tradicionalmente se ha venido identificando este periodo histórico por medio de la expresión "España musulmana".

Al Ándalus explicación terminológica

16.PEREZ, Joseph**. (***2006),Historia de España,* Ed. crítica, Barcelona , p28

17.PACHECO, Juan Antonio**.** (2001). *La espiritualidad islámica en la Andalucía Medieval*. Ed. Mergabum, Sevilla, pp12-13.

18.LEVI PROVENÇAL, Evariste. (1950). *Historie de l'Espagne musulmane: La conquête et l'Emirat Hispano Umayyade*, Ed. E.J.Brill Leiden pub Maisonneuve, TI Paris, pp71-72**.**

« Los términos Hispania o Spania son los únicos usados por los cronistas cristianos para designar a la Península Ibérica en todo su conjunto.El origen de la expresión al Ándalus…parece ser una apelación hipotética, Vandalucia que los vandalos hubieran dado a la Bética. » traducción personal.

1-refleja la apelación que daban los andalusíes a su tierra. Para evitar el término España musulmana, que no es exacta desde el punto de vista histórico, y también geográfico.

2-En la Edad Media hablar de España resulta anacrónico, lo que existía entonces, en la parte septentrional de la Península Ibérica, eran reinos cristianos con diferentes nombres: León, Castilla, Navarra, Aragón, geográficamente esta apelación no resulta tampoco adecuada, puesto que deja fuera de al Ándalus todos los territorios que hoy día pertenecen al Portugal tan andalusíes como los que actualmente son españoles.

Los límites cronológicos de la historia de al Ándalus se fijan habitualmente entre: 711 hasta 1492, a partir de la conquista de España, hasta la desaparición del poder político islámico de la Península Ibérica. Sin embargo hay que distinguir entre presencia de un poder político islámico y presencia del Islam, dos situaciones que no deben ir unidas, puesto que las conquistas cristianas del siglo XIII, absorbieron la mayor parte del territorio andalusí, pero no eliminaron, la práctica del Islam, en comunidades bajo un poder político cristiano, nos referimos a los llamados " mudéjares".

La evolución territorial de al Ándalus; era siempre modificada no hay que caer en generalizaciones abusivas, como hablar de ocho siglos de presencia del Islam, en la península ibérica (711-1492); esto se aplica sobre regiones como Granada y su reino, pero en otras regiones septentrionales permanecieron dentro del ámbito andalusí dos o tres siglos[19] .

Para La realidad de al Ándalus hay que añadir otros matices o conceptos definitorios de la realidad de al Ándalus:

1-La pertenencia de al Ándalus al mundo islámico mediterráneo, en frente a la sociedad feudal, en la Europa cristiana.

2-La historia de al Ándalus debe situarse dentro de la del occidente islámico medieval, puesto que existía un área de cultura común.

19. MARIN, Manuela. (*2000) El Ándalus y los andalusíes*.Ed. CIDOB, Barcelona, pp10-13.Los musulmanes de los siglos VII, VIII y IX aplicaron el nombre de Al Ándalus a todas aquellas tierras que habían formado parte del reino visigodo: la Península Ibérica, la Septimanía francesa y las Islas Baleares. En un sentido más estricto, al Ándalus comprenderá la parte de aquellos territorios administrados por el Islam. Conforme avanzaba la conquista cristiana, su extensión se iba reduciendo progresivamente y a partir del siglo XIII designó exclusivamente al reino nazarí de Granada. La prolongada resistencia musulmana granadina contra las incursiones castellano-aragonesas permitirá que se fije el nombre de Al Ándalus y se perpetúe en el actual de Andalucía.

Pierre Guichard nos dice a este propósito**:** *"Personalmente estoy convencido de que la conquista supuso una importante ruptura, el hecho mismo de adoptar el nombre de al Ándalus simboliza el nacimiento de una realidad radicalmente diferente"*[20].

Es un reto difícil en algunas líneas recorrer todo lo que debería mencionar sobre el desarrollo de las cuestiones relativas a la historia del poder en al Ándalus, durante los cuatro siglo 711-1090. El año 750 se desencadenó en el Califato en una sublevación que acabó con el aniquilamiento de los omeyas, estirpe gobernadora del momento, el primer califa Abū al Abbas traslado su capital a Bagdad, al Ándalus no tardó en afirmar su independencia en 756, hecho político importante que será seguido por otro expresando el auge político de este estado (el Califato omeya en al Ándalus)[21].

Antes de pasar a dar aclaraciones sobre la formación de un nuevo Estado, es oportuno decir que, los tres bloques formativos de aquella identidad política de al Ándalus, emirato, (dependiente e independiente),Califato y la aparición de las primeras Taifas, que se delimita desde el 711 hasta la llegada de los almorávides1090, lo que representa los cuatro primeros siglos, poseen la característica de poder mantener una política relativamente coherente, creando un poder andalusí con sus dirigentes, administración y ejercito, después de las taifas el poder es magrebí, en manos de los almorávides y almohades ; acabando al Ándalus con los andalusíes del reino nazarí de Granada.

El poder político se personificaba, en los primeros tiempos de la historia andalusí, en un gobernador o emir que dependía del califa omeya de Damasco. Pero desde la segunda mitad del siglo VIII, al Ándalus, se independiza de la autoridad central islámica, con la llegada de 'Abd al Raḥ mān b.Muāwiya, príncipe omeya que supervivió a la caída de su

20.GUICHARD, Pierre. *À propos de l'identité andalouse quelques éléments pour un débat,* Université lumière –Lyon 2.p 01.

21.Ibn ‘Iḏ ārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fî aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib T3*…op.cit, pp, 3-150. La fuente de Ibn ‘Iḏ ārī sigue siendo la más importante en oferecer detalles sobre la dinastía Omeya en al Andalus, y la política de Almanzor en la época del califa Hišam ibn Hakam, véase también otra obra importante, Anonimo, PENELAS, Mayte. (2002), *La conquista de al Andalus*, Ed.CSIC, Madrid, p 69 y siguientes que trata la trayectoria de ’abd Rahmān al-Dāḫ il, el inmigrado, nieto del califa omeya Hišām llegó al Ándalus, fugitivo de la persecución de los nuevos califas ‘Abasíes, se instaló desde 756 en Córdoba, abriendo de esta manera horizontes a una dinastía que permanecería durante 275 años en la Península.La importancia de la consolidación dinástica por una línea de sucesión patrilineal, (excepto en el caso de al Munḏ ir 886-888 sucedido por su hermano ‘Abd Allāh) en tiempos de la gran crisis política del emirato, esta línea al final afectada por los intentos de Almanzor para acceder al poder con lo que creó como dinastía o seguidores fieles de chambelanes en la Península Ibérica. Tenemos en el capítulo III de la misma obra la presentación detallada de la trayectoria de ‘abd Rahmān al-Dāḫ il, el inmigrado, en el capítulo IV "trata la relación de los emires que se sucedieron en al Ándalus hasta la llegada de los Almorávides. 'Abd Raḥ mān no había cumplido todavía los veintiséis años, el periodo del emirato duraba más de siglo y medio, El Daījil reinó treinta y dos años, (756-788). Los historiadores árabes lo llamaron El Daījil, el inmigrado, supo hacer fin a las conspiraciones sucesivas por partidarios del antiguo gobernador Yūsuf el Fiḥ ri y por representantes del clan yemení.

dinastía en Oriente y que consiguió hacerse con el poder en al Ándalus, y se hizo proclamar emir de al Ándalus en la mezquita de la ciudad.

En este periodo al Ándalus se veía elevado a la categoría de principado independiente y dueño de sus futuros destinos, con la división del país en curas, gobernados por wali o amīl, presidente en la capital (qa'ida) generalmente ciudad de cierta importancia. 'Abd Raḥ mān I, no pudiera consagrar mucha actividad a la Santa Guerra en las fronteras, era obligado a vigilar y a reprimir sin tregua la agitación política de sus propios vasallos[22]. La organización de la monarquía de 'Abd Raḥ mān I, partió del sistema de clases imperantes entre los musulmanes andalusíes del periodo pre-omeya[23].

El Califato Omeya en al Ándalus

En el siglo X, 'Abd Rahmān III, se proclamó califa el año 300 h /912[24], abriendo de esta manera en al Ándalus nueva época de Califato, la máxima autoridad política y religiosa de toda la comunidad musulmana, adoptó el título de Califa y de príncipe de los creyentes, y unió a su nombre el sobrenombre honorífico de al-Nāsir li-Din l- Llah, *"el que combate victoriosamente por la religión de Allá"*.El Califato Omeya en al Ándalus, representó el momento culminante de su historia gobernó cincuenta años y seis meses.

Se puede considerar esta restauración como simbólica, la consagración de la victoria definitiva que el poder cordobés había logrado unos meses antes sobre la interminable revuelta de Ibn Hafsūn (la toma de Barbastro tuvo lugar en 315 enero del 928, marcaría también el restablecimiento de la autoridad del poder central sobre la mayor parte del territorio)**.**La restauración de la hegemonía Omeya fue una idea recogida de su abuelo

22. LEVI PROVENÇAL, Evariste. *Historia de España, España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba, (711-1031), T IV*, dirigida por Ramón MENENDEZ PIDAL, Trad. Emilio GARCIA GOMEZ, Ed. Espasa Calpe Madrid, pp, 74-75.Nos referimos aquí a una de las más peligrosas y largas resistencia de un bereber llamado, Šaqya ben 'Abd al Wāhid, oriundo de los Miknasa, el movimiento de que hizo alma fue inmenso entre los beréberes, habitaba en el distrito oriental de Santaver, su insurrección promovida en 768, no había sido dominada hasta 776-777, durante los nueve años que duró su rebelión, fue asesinado en 776 (160 h) víctima de una traición de dos de sus compatriotas**.** Otro hecho importante caracteriza el reinado de este emir, era la expedición de Carlomagno contra Zaragoza, su episodio final o sea el desastre de Roncesvalles, esta inmortalizado en la *Chanson de Rolan*, sin embargo las circunstancias en que ocurrió la matanza, sobre el itinerario seguido en el valle del Ebro, y sobre los motivos de esta expedición, esta cuestión es otro campo de investigación**.**

23.Grandes jefaturas político-militares de ámbito limitado y coyuntural, -Gobiernos regionales con poder semi-independiente en las marcas fronterizas, -Encomiendas semi feudales en las kuras.
Limitación del comercio exterior, el comercio interior limitado y autosuficiente, y mantenimiento del valor de la moneda, (las dos principales monedas europeas del siglo VIII fueron las de Carlomagno, 'Abd Rahman I, mientras esta ultima mantendría su valor durante toda la monarquía omeya y serviría de modelo a numerosas monedas cristianas, la de Carlomagno apenas conservo su valor).

24 . Ibn 'Iḏ ārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḥ bār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*, op.cit, p156

el emir ‘Abd Allā, y de la realidad social que confrontó 'Abd Raḥ mān III, pues solo así se podía mantener el Islam en Al Ándalus, y para ello emprendió desde el día mismo de su proclamación tres labores políticas:

-Restauración del poder real mediante el triunfo sobre la fuerza centrifuga de la fitna.

-Mantenimiento y refuerzo de la frontera

-Política internacional activa para mantener a los reyes cristianos peninsulares como régulos de segunda categoría.

Sus campañas de los años 317-321 de la hégira / 929-932, acabaron con la independencia de las marcas fronterizas, sometió definitivamente a Toledo

Al Nāsir dotó la España califal de una serie de monumentos religiosos, de edificios de utilidad pública, hizo edificar al pie de la sierra cordobesa la residencia califal de madinat al-Zaḥ ra, 'Abd Raḥ mān legó a su hijo al Ḥakam un estado pacifico, próspero y muy rico[25].Hišam el tercer califa, carecía de requisitos para gobernar; tuviera menos de diez años a la muerte de su padre, después de largo periodo de inestabilidad o “Fitna” , Muḥ ammad Ibn Abī’ Amir, se hizo con las riendas del califato, se acaparó del poder efectivo, seguido por sus hijos, que cada vez aumentaron sus pretensiones soberanas y esto provocó reacciones por parte de los omeyas miembros de la familia, reacciones reprimidas con toda eficacia por el mismo Almanzor, quien no vaciló en eliminar a familiares muy significativos del califa. Almanzor dejó prerrogativas al Califa Hišam, su nombre seguía pronunciándose en las oraciones oficiales, en las inscripciones de las monedas, pero nada más allá de esas fórmulas superficiales, el estado tomaría un aspecto nuevo amirí y no omeya.

El ḥ ajẏ b es el gobernador efectivo, y no es el califa, aparece nueva clase amirí, presente en la administración y el ejército, que tuvo poder, basado sobre los esclavos y los beréberes traídos del Magreb, este factor otorgado a esta clase creada por Almanzor, sería determinante en la autonomía de algunos taifas años después[26]. *“Almanzor, gobernaba con el título de Ḥaiŷb, era persona de sobrevaliente cultura, inteligente, sabio, animoso y valiente, conocedor de todas las raras del saber, experto en el arte de la milicia, victorioso (mansūr) como su nombre indicaba”*[27].

25.ARIE, Rachel**.** **(**1988). *Historia de España*. Dirigida por Manuel Tuñón de Lara, III: España Musulmana, siglos VIII-XV, Ed. Labor, Barcelona, pp. 23-24**.**

26.Idem, pp24-26

27.MOLINA, Luis **(**1983). *Descripción anónima de Al-Ándalus*. CSIC, Instituto Miguel Asin, TII, Madrid, pp187-188. En esta fuente importante, tenemos detalles sobre la trayectoria de Almanzor, sus actividades militares y la sucesión de sus hijos que continuaron la política expansionista y defensiva de las tierras andalusíes.

La oligarquía 'āmirī había crecido espectacularmente, en ella figuraban los eslavos, y la mayor parte eran de los beréberes, al Muẓ affar, primer sucesor de Almanzor, apoyó esta política berberisca; Al–Yahsubī, encabezó una conspiración para sustituir el inoperante califa Ḥišam II, intento que no tuvo éxitos; hecho que coincidió con la instalación de los beréberes en diferentes ciudades andalusíes imponiendo su poder y preparando el primer paso a la creación de los reinos de taifas[28]. Se trata de la segunda gran fitna que conoció al Ándalus[29], y que coincidió con el nacimiento de los reinos de Taifas.

3. La creación y aparición de los Reinos de Taifas

La política de al Ándalus, desde comienzos del siglo XI a mediados del XIII, dos siglos de cambios decisivos por comparación al periodo omeya con el Emirato primero y el Califato segundo, y también con comparación con el reino Nazarí, que duró más o menos dos siglos y medio.

Aunque hasta el año 1031 se mantuvo una apariencia de Califato, en realidad la ruptura de la unidad de al-Andalus comenzó en 1009, tan pronto como el gobierno central perdió el control de la situación, los gobernadores locales y otros dirigentes se vieron obligados a hacerse cargo del poder. A comienzos del siglo XI, dio paso a una división política del territorio en pequeños señoríos carentes de fuerza propia para reunificar al Ándalus o para oponerse al avance de los reinos cristianos; estos reinos son los llamados Reinos de Taifas. Estos señoríos eran clasificados por el origen étnico de sus gobiernos pues se hablaba de taifas árabes, beréberes, o taifas eslavas. A partir de finales del siglo XI, el poder político andalusí desaparece, y se integraba en la órbita de las dinastías de origen norteafricano primero Almorávide y luego Almohade, siglos XI-XIII y sobrevivía de forma semiautomática en el reino de Granada en el siglo XIII hasta el XIV[30].

28.CRUZ HERNANDEZ, Miguel .op.cit, p163, más detalles también en la obra de Ibn ‘Iḏārī, sobre la creación del estado ‘amerí y la sucesión de sus hijos con la participación de los eslavos en la politica,.Ibn ‘Iḏ ārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*,T2, op.cit.Los beréberes ṣ inḥ āŷa se hicieron dueños de la provincia de Granada, los Maġrāwa del norte de Córdoba, los Banū Birzāl u Banū Ifrān de la provincia de Jaén, los Banū Dammar y los Azdaŷa de las de Medina Sidonia y Morón, los hamūdíes de de las plazas magrebíes de Arcilla, Ceuta y Tánger. -Los intentos para la proclamación de otro soberano omeya se concretizo con el nombramiento de califa a un hermano de 'Abd al -Raḥ mān IV llamado Ḥišam III b. Muḥ ammad 'Abd al-Malik que tomó laqab de al-Mu'tadd bi-l-Lāh en junio 1027 (rabī' II del 418), tras el motín de noviembre de 1031, los notables cordobeses, a propuesta de abū ḥ azm al-Yahwar, ordenaron la salida de la capital del pretendiente omeya Ḥiṣ ham III b. Muḥ ammadb.'Abd al-Malik ,el califato fue abolido legalmente y sustituido por una república oligárquica regida por un senado de notables.

29.Ídem, p164

30. MARIN, Manuela.op.cit, 37-38, al Ándalus se convirtió progresivamente en una sociedad islámica que alcanzó su plenitud en el siglo X. En ese siglo, el poder político se encarnaba en la figura del califa omeya,

Los primeros Reinos de Taifas surgieron a partir del 1031 y no constituyeron una novedad, pues suponían simplemente la independencia política con la que venían actuando en algunas provincias diversos linajes poderosos que controlaban los resortes de la administración, estos reinos fueron muy inestables, surgiendo disputas entre ellos por extender sus dominios a costa de los vecinos,

Husein Mu'nis, presenta la primera época de los primeros reinos de Taifas durante el periodo amirí, o sea desde 1009 hasta 1031, es el periodo de instabilidad política del califato andalusí, donde sucedieron diferentes califas omeyas, sin poder mantener un gobierno central, en esta época se deterioró la situación de al Andalus.

El periodo que va desde 1031 hasta 1085, y coincide con la toma de Toledo por Alfonso VI, la época de los segundos reinos de Taifas.

El ultimo periodo, es el periodo después de la reconquista de Toledo[31], a pesar de que la delimitación de estos reinos de taifas, no es la aplicable por todos los historiadores, lo cierto es, que hasta hacia el año 1065 se habían consolidado varios reinos se podrían contabilizarse hasta 26. A lo largo del siglo XI, el mapa de los Reinos Taifas se modifica, no solamente por la aparición de estos reinos, sino por el avance de la reconquista cristiana, que pudo apoderarse de varias taifas, hasta la llegada de los Almorávides.

La superioridad de los cristianos por su fuerza militar y sus ejércitos, no impedía que estos reinos de taifas, se caracterizaran de alto nivel cultural, en cambio de carecer del poder militar. Para consolidar sus reinos pagaban tributos a estos reinos cristianos, evitando sus ataques, puesto que se consideraban fuente de ingresos, estos tributos eran cada vez más agobiantes lo que obligaba sus gobernadores en pensar a buscar otra solución, llamar a una dinastía norte africana para frenar estos cristianos del norte. Los Reinos de Taifas intentaban organizar sus reinos, pues por lo general, practicaban su gobierno de forma monárquica y dinástica, sus gobernadores eran llamados Ḥājib, y procuran también adoptar sobrenombres de prestigio.Tanto el origen étnico como la

---

sucesor de una serie de emires de la familia de los omeyas, que habían gobernado al Ándalus desde la segunda mitad del siglo VIII, los emires omeyas habían basado su poder en la legitimidad histórica y familiar: pertenecían a la dinastía que había gobernado el mundo islámico desde Damasco y a la misma tribú que nuestro profeta la de Qūrayš, en al Ándalus, este proceso de apoyarse sobre la propia red de clientela entre los árabes y no árabes, creó un proceso que acabó en asaltos o incluso crisis serias que amenazaba la existencia musulmana en al Ándalus; entre estos episodios más llamativos; mencionamos a la revuelta del Arrabal, acaecida en Córdoba a comienzos del siglo IX, durante el reinado de el Ḥakam I, que se saldó con la victoria del emir y el exilio de la mayor parte de los rebeldes. Los momentos de crisis o fitna 'discordia o guerra civil, se produjeron en diferentes momentos disgregados, como la revuelta de ibn Ḥafsūn, a partir de los montes de Málaga, es la que ha atraído una mayor atención de los historiadores, pero no fue la única.

31.Mo'nis, Husein (2015).*Ma'ālim Tārīḫ ElMaġrib wa Andalūs.*Dār el Rached, el Qāhira, pp416-418.

adscripción religiosa, eran elementos básicos para la definición de la identidad individual o colectiva en al Ándalus. Los árabes gozaron siempre de prestigio por a su origen, practicaban un control prácticamente total sobre el poder político administrativo y militar, al menos en la primera época de la historia andalusí.

Comunidades cristianas y judías formaban parte del paisaje religioso de al Ándalus, durante una gran parte de su historia. Su existencia se basaba en la de un marco legal elaborado dentro del Islam, para situar a las anteriores religiones reveladas la cristiana y la judía. La urgencia de los andalusíes de frenar el avance cristiano expansionista, creó los factores favorecidos para la intervención Almorávide llamados por los reyes de diferentes Taifas[32], gobernadas por jefes ambiciosos que aspiraban al poder, sin consideración alguna por los intereses del pueblo, se sublevaron en sus ciudades y fortalezas, se rodearon de soldados, acumularon riquezas y se dispusieron a disputar los bienes y las tierras de los demás.La enemistad, la intriga, la falta del espíritu de unidad musulmana, la descomposición del vínculo político-espiritual representado por el Califa y la dinastía Omeya (en fase decadente). De este modo y como consecuencia de factores diversos, surgen los Reinos de Taifas y con ellos la fragmentación política en Al Ándalus.

Los principales factores que contribuyeron a ello fueron:

1-La debilidad de la institución califal a causa de la relegación del califa Hišām II, durante más de 20 años, por Almanzor y sus hijos.

2-El desgaste militar tras las campañas del siglo X y de principios del XI y la inclusión en el ejército de un gran número de mercenarios beréberes.

3-Las intrigas de grupos políticos y étnicos vinculadas a la Administración (eslavos, beréberes y árabes).

4-La no existencia de un sentimiento de unidad y lo bastante fuerte para contener la disgregación político-social.

5-La ausencia de interés en mantener un gobierno central efectivo.

A esto se le puede tomar como otra causa, menos sólida, la participación de fuerzas cristianas en la fase de luchas internas y la fuerza y hábil política de algunos reinos

32. WATT, Montgomery, op.cit, pp104-106. La palabra árabe tā'ifa, plural ṭ awā'if, significa: reinos de taifas, jefes locales o regionales, o más bien "banderías". Se trata de emiratos, impropiamente llamados reinos, unidades políticas autónomas y poco después independientes, que aparecen en al-Ándalus a raíz de la gran fitna (1009-1031), aparecen a consecuencia de la inestabilidad califal y de los intereses particularistas y luchas de distintos grupos. El periodo de taifas comprende desde el 1031 hasta el 1090, si bien algunas dinastías prácticamente se habían constituido como tales en el 1013-1016. En cambio otras subsistieron hasta el 1115.

cristianos.Por cronología, extensión geográfica, el origen la historia de cada taifa es diferente de las demás, su poder era o bien un poder local o advenedizo.

3.1. Tipología y constitución de las Taifas

El poder local, es el poder ejercido por las familias autóctonas de la región correspondiente a la Taifa, sus miembros ejercían funciones administrativas en nombre de la familia omeya, desde finales del siglo X, distinguidos en sus puestos por Almanzor, estas oligarquías regionales tenían diferentes orígenes, unos eran árabes, y otros beréberes, llegados en general a la península durante la primera mitad del siglo VIII ,otros eran autóctonos, se islamizaron y se arabizaron , para integrarse finalmente a los dos bloques que llegaron a la península islamizados (árabes/beréberes); con el paso del tiempo se creó una sociedad relativamente homogénea, se califican sus miembros de andalusíes.

Taifas advenedizos, son las de los eslavos y beréberes, quienes no tenían un origen antiguo y local. Se puede también explicarlo así, son los que se alzaron con el poder en algunos territorios, linajes beréberes de reciente implantación en la Península. No se trata, por tanto, de los descendientes de los primeros beréberes conquistadores, cuyos linajes se hallaban en el siglo XI bastante diluidos, sino de nuevos llegados mercenarios magrebíes que se habían incorporado al ejército califal, hacia finales del siglo X. Estos beréberes "nuevos", se apoderaron de distintos reinos de taifas en Carmona, Morón, Arcos, Ronda, Málaga y Algeciras, aunque sólo en Elvira (Granada), logró consolidarse una dinastía beréber duradera, la de los *ziríes*.

Estas familias se repartían sobre el territorio de la península, formando poder central en cada región, lo que iba debilitándose el poder central, a principios del siglo XI, la debilidad del poder central fomentó la independencia de estos reinos y les condujo a un movimiento de autodefensa que les condujo a la autocracia, de ahí saltaron a constituir taifas, presionados porque los eslavos y beréberes advenedizos procuraban dominar tierras y salvarse también formando taifas[33] .

33.Frente a los linajes eslavos y beréberes, se utiliza el término *andalusí* para designar a los linajes musulmanes arraigados en Al-Ándalus desde tiempos lejanos, ya que el origen muladí, árabe o beréber había perdido valor tras el proceso de homogeneización que se había operado con el paso de los siglos. Aunque los linajes árabes parecen dominar en las taifas andalusíes, como los *abbadíes* de Sevilla, los *amiríes* de Valencia o los *tuyubíes* de Zaragoza, no faltan ejemplos de taifas andalusíes bajo el control de descendientes de los primeros linajes beréberes llegados en el siglo VIII (*aftasíes* de Badajoz o *Dul-Nuníes* de Toledo).También existen linajes andalusíes que parecen descender de antiguos muladíes, como los *Hudíes* que controlaron durante algún tiempo Zaragoza.A medio plazo, fueron linajes andalusíes los que terminaron controlando la mayor parte de las taifas, siendo Denia y Granada las únicas

4. La reconquista de la Taifa de Toledo en 1085

La situación de debilidad alcanzó su máxima expresión, cuando en 1085 Alfonso VI de Castilla ocupó casi pacíficamente Toledo, con lo que el poder cristiano rebasaba por primera vez la línea del Tajo. Alfonso VI vino definitivamente sobre Toledo en 1083; para instalarse en otoño del año 1084 en al famoso palacio de al Ma'mūn[34], situado fuera del recinto amurallado, Al Qādir[35] seguía en su alcázar, mientras los habitantes resistían por su propia cuenta, en el invierno 1085, se rindió la ciudad de Toledo, el 6 de mayo de 1085, por medio de compromiso pactado con Alfonso VI, se comprometía respectar vidas y haciendas, cobrar únicamente impuestos que cobraban los reyes musulmanes, y respetar el culto conservando la mezquita, pero esta última fue incumplida[36].

La perdida de Toledo tuvo inmensas consecuencias para el futuro de Al Ándalus, y determinó la llamado de los Almorávides, por temor del avance cristiano.Manuela Marín, hace referencia a Ibn Abbār, quien asistió a la conquista de Toledo por Alfonso VI de Castilla. Atestigua la existencia de ulemas que permanecieron en la Ciudad[37].

---

excepciones.La taifa de Toledo, la dinastía de los banū ḏ i-l-Nūn:

Para más detalles sobre la historia de los Reinos de Taifas, la obra de Ibn 'Iḏ ārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad, *Kitāb al-Bayān el-muġrib fi iḫtiṣ ār aḫ bār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*, op.cit T3-4.VIGUERA MOLINS, María Jesús. (1992) *Los reinos de Taifas …*

LEVI-PROVENÇAL; Evariste."AlphonseVI et la prise de Tolède".In. *Hespéris,* XII, (1931), pp 33-49.

34 .Hijo de Ḏī-l-Nūn, murió el 11 de ḏ u-l-qa'da 467, 28 de junio de 1075.

35.Yaḥ ia ib Ismā'īl , el nieto de Ibn Ḏī-l-Nūn, pidió la ayuda de AlfonsoVI para recuperar su trono, véase, Ibn Jaṭ īb, Lisān edine, El wazir Abi 'Abd Allah Muhammed ibn 'Abd 'Allah ibn Said el ġarnaṭ i el andalūsī, *"'A'mal el 'A'elām fimen bū'iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata'alaqū bi ḏ ālika min kalām"*, Tahqiq, Said Kisraoui Hasan, Dar el Kotob el 'Ilmiya, Beyrouth, T1-2, 2003 (1424), pp 177-178

36.Los Banū Ḏī-l-Nūn eran una familia beréber de la tribu Hawwāra, llegados en la Península en tiempos de la conquista musulmana, cambiaron su etnia beréber Zennūn, arabizándola en Di-l-Nūn, puede ser que 'Abd Rahmān b Ḏi-l-Nūn logró que el califa Sulaymān al Musta'īn, (1009-10 y 1013-16), le otorgase nombramiento como señor de Santaver , con Huete, Uclés y Cuenca, y que luego lo envió a Toledo, cuando los toledanos le entregaron su mando: Este es el euma del poder político en la taifa de Toledo:

1-Gobierno local: varios personajes toledanos, como el cadi Ibn Ya'is y los Banū Matiyo (1010ap.a 1018-1035)

1-Isma'il al Zāfir (en Ucles, desde 1018, luego en Toledo, hasta 1043-44)

2-Yaḥ ia b. Isma'īl al Ma'mūn (1043-44 a 1075)

3-Yaḥ ia b.Isma'īl b. Yaḥ ia al Qādir (1075-1085),en la obra de Ibn Jaṭ īb,tenemos todos los detalles sobre los gobernadores de las taifas, op.cit, pp175-178

37.Abū Dja'far Aḥ med b'.Abd Raḥ mān b.Muṯ āḥ ir al ansāri

-Abū Bakr Muḥ ammad b.Muḥ ammad b.' Abd Raḥ mān b.Djumaḥ ir al-Hāŷri

-Abū Qāsim b .al ḫ ayāt.El primer escribió Historia de los Fūqaḥ a' de Toledo, era una fuente para Ibn Bašcual para su libro

El tercer se convirtió al cristianismo era funcionario en servicio de Alfonso VI, y esto no excluye la emigración de otros ulema de la ciudad hacia otras ciudades del Sur. La pérdida de Toledo y la consecuente arremetida del rey de León y Castilla, Alfonso VI contra Al Ándalus, hizo reflexionar a los príncipes de las taifas y pedir ayuda a una nueva dinastía bereber surgida en el Magreb, los almorávides o morabitos, que eran unos soldados místicos oriundos del sur marroquí. Su líder, Yūsuf Ibn Tašufin, hombre de gran valor, piedad y prudencia, cruzó con su ejército a través del estrecho y con los refuerzos recibidos en Málaga, Granada y Sevilla venció a las fuerzas de Alfonso en la batalla de Zalāca (23 de octubre de 1086), cerca de Badajoz. Allí

5. Los Almorávide en al Ándalus: 1086-1147

El espacio de al Ándalus en el periodo que tratamos, del siglo XI al XIII, tuvo condiciones cambiantes, pasa de la unidad a la fragmentación, primero en las taifas del siglo XI, y después con la llagada de los Almorávides que intentaron lograr cierta unidad para enfrentar a la amenaza cristiana del Norte, su desaparición resultaría otra vez, un espacio recortado y dividido en reinos de Taifas, con la intervención de los Almohades asistimos a otro intento de unificación territorial, durante los siglos XI-XIII, ninguna reunión política de al Ándalus era surgida de su interior, lo que implicaba que estos intervenidores se implican con su identidad ajena de la sociedad andalusí, de su modo de vida y de su etnía, ejemplificando de esta manera la teoría de Ibn ḫaldūn: que formuló sobre modelos magrebíes respecto al ciclo vital de las dinastías de origen nómada con sus tres fases, aquí cumplidas en el curso de tres generaciones:

-invasión y creación de un poder estatal

-plenitud de civilización sedentaria

-caída y sometimiento a una nueva invasión (es el caso de la invasión almohade).[38]

Desde finales del siglo X, la llegada de Almorávides y los Almohades reforzó la existencia de beréberes en al Ándalus, lo que hizo que la calificación de andalusí, no refleja ya la misma interpretación, el porcentaje de la población no era igual, había desequilibrio, los omeyas primero llamaron a los beréberes para reforzar sus ejércitos pero en estos siglos ya son mayoritarios.

Los Almorávides المرابطون del árabe, el morābiṭ o, eran los adoptadores de una interpretación rigorista del Islam, unificaron bajo su dominio grandes extensiones en el occidente musulmán formando su imperio .Cuando llegaron al Ándalus bajo el patrocinato de Yūsuf ibn Tašufīn, tuvieron que luchar militarmente en dos frentes, (periodo que podemos delimitar de 1089 hasta 1110).

1 - contra los cristianos que realizaron su expansión territorial

2- contra los Reyes de Taifas que se resistían a ceder el poder, preferían mantener su autonomía a pesar de la amenaza cristiana. Ibn Jaṭ īb, declara la llegada de Yūsūf ibn

---

comenzó el gran renacimiento de Al Ándalus que continuó con los califas de la dinastía de los almohades (al muaḫ idūn: defensores del taūḥ id o monoteísmo). Los almohades fueron constructores entusiastas. Primero construyeron para la defensa y rodearon a sus ciudades más importantes con poderosas murallas y torres, como la Torre del Oro, una de un grupo de doce que guardaban al Guadalquivir en Sevilla. MARIN, Manuela. « Des migrations forcés : Les 'Ulémas d'Al Andalous face à la Conquête chrétienne ».In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age*, pub, de la Faculté de Lettres et Sciences humaines-Rabat, Série Colloques et Séminaires N48, 1995, pp. 45-47

38.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** (1992). *Los reinos de Taifas* op.cit, pp14-17.

Tašūfin en al Ándalus y como venció a los cristianos en la Batalla de Sagrajas, y decidió derrocar a los reyes de Taifas empezando por el propio ʻAbd Allah Ibn Bādīs régulo de la taifa Zīrī de Granada, quien fue derrocado el dia domingo 11 de rajab del año 483h/ 1091)[39].Duró el poder Almorávide en al Ándalus desde que Yūsuf ibn Tašufīn desembarca en Algeciras y logra la victoria de Sagrajas / Zallāqa en 1086[40].

Finalmente, impusieron la reunificación de Al-Ándalus bajo su control gracias al apoyo del pueblo andalusí, que veía en los recién llegados la única posibilidad de frenar el avance cristiano.El pueblo veía con buenos ojos la restauración moral y religiosa que predicaban los Aalmorávides.

El período de dominio Almorávide de al-Ándalus consistió en una ocupación militar del territorio por parte de fuerzas magrebíes. Pero la crisis del poder Almorávide en al-Ándalus brotaría cuando tuvieron que hacer frente en el Magreb a la expansión de un nuevo imperio surgido en el Sur, el de los Almohades, lo que obligó a los emires Almorávides a desplazar tropas a África desde 1128, dejando un cierto vacío de poder en al-Ándalus. Esto ocasionó derrotas militares, (derrota ante Coímbra en el 1117 y pérdida de Zaragoza en 1118).La aparición de los segundos reinos de taifas que comenzaron a surgir a partir de 1143, por consecuencia de la debilidad política almorávide, más el descontento andalusí contra los almorávides propició el surgimiento de rebeliones que fueron aprovechadas por distintos personajes para hacerse con el poder[41].La dinastía Almorávide empezó a estar amenazada en el Magreb por la reforma Almohade, lo que permitió la aparición de los segundos reinos de taifas; reinos poco afortunados que los primeros, vieron como Almería era ocupada por los cristianos en 541h-1147; Tortosa en 542 h-1148, Lérida en 543h-1149, resultado de su comportamiento social, se limitaron al ejercicio oligárquico y tiránico del poder[42].

6. Los Almohades en Al Ándalus 1147-1236

39.Ibn Jaṭ īb, Lisān edine, El wazir Abi ʻAbd Allah Muhammed ibn ʻAbd ʻAllah ibn Said el ġarnaṭ i el andalūsī, *"'A'mal el 'A'elām fimen bū'iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata'alaqū bi ḏālika min kalāmo,* p.cit, pp213-214.

40. WATT, Montgomery. (2001). *Historia de la España islámica…,* op.cit, pp110-115. Mo'nis, Husein (2015).*Ma'ālim Tārīẖ ElMaġrib wa Andalūs.*Dār el Rached,e l Qāhira, pp432-435.En Zallāqa los Almorávides se alzaron en el triunfo gracias a la gran movilidad de la táctica musulmana, se dio lugar en el gran llano de Zalaqa o Sacralias el viernes 12 de šawal del 479; 23 de octubre de 1086, las tropas cristianas encabezadas por Alfonso, acostumbrados a romper en un empuje con toda resistencia de los débiles taifas, parece que tuvieron éxito inicial, pero el ejercito almorávide no se dejó hacer y acabó victorioso en esta batalla.

41.Los emires almorávides que dominaron Al Ándalus: Yūsuf ibn Tašufīn desde 1061 hasta 1106; Ali b.Yūsuf 1106-1143 / Tašufīn b.Ali 1143-1145.

42 .CRUZ HERNANDEZ, Miguel**.** Op.cit,p174

En el año 1145, se comenzó a proclamar la soberanía de otra dinastía magrebí, cuyo fuerte base ideológica que proclamó su hegemonía sobre Al Ándalus y el Magreb, hasta que una tribu bereber se proclamó dueña de Marrakech, y derrocó a este imperio.

El ideólogo fundador del movimiento almohade se llamaba *Muḥammad b. Tumart*[43].Después de su muerte, es su sucesor y discípulo quien se declaró jefe del movimiento político, no fue fácil esta sucesión, reconocida oficialmente en 1133 (puesto que ibn Tumart murió en 1130), ‘Abd al-Mu’min supo con su genio dirigir y organizar el imperio naciente.

Abd al mu’min b. Ali b. ‘Alwa al-Kumi nació en una aldea de Tremecen, llamada Taŷrā, a finales de 487h/1095; murió en 558h/1163. La inserción de al-Ándalus en el Imperio Almohade se produjo por la suma de dos factores: por una parte el ideal expansivo del movimiento religioso Almohade, que aspiraba a restaurar la ortodoxia islámica hasta el límite de sus posibilidades y, por otra, la necesidad de los andalusíes de recurrir al apoyo exterior para contrarrestar los avances cristianos.

El eje del dogma Almohade es la unicidad divina, y la organización espiritual es muy importante, pues predicaba una reforma de costumbres que restaurará la situación para ellos deteriorada a que habían llegado los Almorávides. Organizados el partido Almohade en estructura rigurosa, sus miembros resultaban clasificados en categorías descendentes[44].

Los Almohades después de conquistar el Magreb, se intensificaron sus expediciones militares, que les dieron en ocho años el dominio del Atlas, ocuparon Marrakech en 1129. Entre 1139 y 1146, durante la guerra de los siete años, lograron los Almohades acabar con el movimiento Almorávide, gracias a los excelentes dotes de ‘Abd al Mu’min. Extendieron su hegemonía sobre al Ándalus, resistieron dos taifas; Ibn

43.Ibn Tumart había nacido en el Anti Atlas magrebí, 1078-81, en el seno de la confederación tribal de los Masmūda, en 1106 estudió en Córdoba, todavía importante como centro cultural; y de allí partió a la Meca,cuando regresó Ibn Tumart promovía cuando veía el alejamiento de las prácticas religiosas, en seguida se titulo “el Mahdi”, (guía inspirado por Dios); se aisló con sus partidarios en Marrakech, en 1123;donde empezó su lucha contra los Almorávides.En el aspecto ideológico los Almohades tachaban los Almorávides de herejes, los Almohades adoptaron la denominación almohade, “al muwaḥ id” dogma esencial del Islam de la Unicidad divina. El eje del dogma Almohade es la unicidad divina, Ibn Tumart además propugnaba el puro cumplimiento de todas las normas de la religión musulmana, entre sus escritos, libro de Ibn Tumart, del que se dice recopilado por su sucesor el califa, Abd al-Mu’min, después de la muerte de Ibn Tumart en 1130; de este libro queda una copia manuscrita , efectuada en 1171; y hoy guardada en la Biblioteca Nacional de Paris, más otros manuscritos de otras obras doctrinales se conservan en la Argel y en Rabat. Los Almohades que fueron califas en al Ándalus eran nueve. Para más detalles consultar la obra de VIGUERA MOLINS, María Jesús, op.cit.pp205-210.

44.1-la asamblea: ỳama’a constituida por diez o doce personajes, entre ellos el futuro califa ‘abd al –Mu’min. 2-grupo de los Cincuenta: formado por los personas destacados de las tribus bereberes destacadas, Harga, Hintata, Sinhaŷa, 3-Venian a continuación las otras tribus llamadas “tribus almohades”, con otra categoría de los servidores o abid, del majzén, pues este orden decreciente se organizaba el imperio almohade, gastaron mucho los almohades de referirse a esta organización.

Mardaniš el rey lobo de los cronistas cristianos, hasta 567h/1172, con ayuda de los castellanos de los que se había declarado vasallo, y los Ban Ġaniya en Baleares hasta 599h/1202-1203.

En 1145, el emir Almorávide Tašufīn[45], fue derrotado y muerto en Orán y ocupada esta ciudad, sería Tremecen que pasó bajo la dirección del imperio Almohade .El año 591 h/1195 el sultán Almohade decide ponerse a la cabeza del ŷihād, y en 591h, 18 de junio de 1195, Abū Yūsuf Ya'qub el Mansūr derrotó a Alfonso VIII en la batalla de Alarcos. En 1147, se apoderaron de Tarifa y de Algeciras los régulos andalusíes Ibn Ḥamdīn de Córdoba e Ibn Azzūn de Jérez, habían declarado su sumisión al imperio Almohade, se ocuparon varias ciudades andalusíes, pero los sevillanos se alzaron contra la conquista almohade, por que los hermanos del Mahdi Ibn Tumart llamados 'Abd el Azīz e 'Isa, cometieron abusos en vidas y haciendas lo que provocó el descontento de los sevillanos, los Almohades abandonaron la ciudad y se refugiaron en Barbastro.

En 1212, el ejército almohade al mando de al-Nāsir, cuarto califa, sufrió una estrepitosa derrota en las Navas de Tolosa frente a una (coalición) de ejércitos cristianos. Un año después, el propio califa cayó asesinado en una conspiración y se iniciaron una serie de conflictos dinásticos que marcan la decadencia Almohade, tanto en la Península como en el Norte de África. En 1236, las tropas castellanas de Fernando III conquistan Córdoba, aprovechando la debilidad del califato Almohade y el surgimiento entre los andalusíes de las tradicionales tendencias centrífugas, que habían llevado a diversos jefes locales a pugnar por instaurar sus propios reinos de taifas.

> *« La derrota de la Navas de Tolosa vino después de la incapacidad demostrada en la campaña de Huete, en 1172, y de la aterrada huida de Santarém. Era demasiada carga sobre un imperio como el Almohade, uno de cuyos principales pilares había sido la fuerza militar »* [46]

Con esta derrota surgió claramente la decadencia política Almohade, manifestada en la inestabilidad de su institución califal. Hacia el año 1228 el califa al-Ma'mūn se marchó al norte de África cerrando así realmente la vinculación de al Ándalus a la dinastía Almohade, a finales del mismo año quedaban aun algunas autoridades almohades que

45 .Ibn Isḥ āq Ibrāhīm ibn Tašufīn ibn 'Ali ibn ibn Yūsūf ibn Tašufīn , fue matado por los Almohades el año 541 h, y la primera preocupación de 'Abd el Mu'min Ibn 'Ali primer califa almohade, ha sido reunir a todos los musulmanes en al Andalus.

46.VIGUERA MOLINS, María Jesús. (1992). *Los reinos de Taifas y….*, p315.

resistían por su cuenta en al Ándalus, pero el poder central se había ya desaparecido, y el territorio resiste a la conquista cristiana expansión impulsada por Fernando III y Jaime I, esto en más de las sublevaciones de los andalusíes, y la fragmentación de Al Ándalus en los terceros reinos de taifas, aparecen principalmente los Ibn Hūd[47] desde 1228, los Banū Zīri de Granada desde 1232.

Los Almohades habían desaparecido antes en al Ándalus, los Ibn Hūd y la dinastía nazarí se levantaron contra ellos hasta su desaparición definitiva, y el Ándalus, acabó reducido al reino nazarí, que representó la presencia oficial del último estado musulmán en la península (1232-1492).[48] Y se asiste otra vez a la aparición de las denominadas terceras taifas que tuvieron una vida efímera, pues los distintos reyezuelos andalusíes que se disputaron la hegemonía en al-Ándalus y los últimos representantes del poder almohade se vieron desbordados por la pujanza castellana, ya que entre 1236 y 1248 Fernando III acaba por conquistar el valle del Guadalquivir, ocupando las emblemáticas ciudades de Córdoba, Jaén y Sevilla.El fracaso del poder central, con sus repercusiones militares y políticas, trajo de nuevo al Ándalus el surgimiento de poderes locales, una fragmentación general, algunas taifas se inclinaron o pasaron bajo la protección de los cristianos.

A diferencia de las otras taifas (posteriores a los Omeyas y a los Almorávides), se caracterizó por una bastante extensión territorial en torno a tres régulos:

1-Ibn Hūd: 1228-1238: en Murcia fue conquistada definitivamente en 1266. (A pesar del mantenimiento nominal de la dinastía Hūdi hasta finales de XIII o comienzos del XIV)

2-Zayyān ibn Mardaniš: en Onda, Valencia entre 1228 hasta 1229, conquistada en 1238, sigue brevemente en Murcia,

3-Muḥammad b. Aḥmar desde 1232 en Arjona, sigue la pervivencia en el reino de Granada hasta 1492.

Como en todas las épocas y culturas en las que se debilita el papel del Estado, la sociedad de Al-Ándalus vivió entre los siglos XI y XIII un período de auge de los vínculos de dependencia personal, que reforzaron el dominio de las oligarquías sociales sobre las masas de población indefensa. Ya no contaba tanto la lejana diversidad étnica

47 .Empezó la Taifa Hūdi en el año 431, y su primer gobernador ha sido Sulaymān Ibn Hūd el Ŷuḏāmi, Ibn ‘Iḏārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*,(1980-1400), taḥqiq Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal, Dar el Taqafa, Beyrut,
Tārīj Ifriqiya wa el maġrib min el Feth ila el qarn el rābi’ el hiŷrī, , Dar el el Taqafa, Beyrout, 1980(T3, pp231-232Ibn Jatib, T2,op.cit, pp167-173

48. Ídem, p17.

de los andalusíes a la hora de estructurar la sociedad, sino el pertenecer a la categoría social de la *jāssa* (élite) o la *āmma* (vulgo), que se diferenciaban en el terreno económico, cultural e incluso jurídico. La pertenencia a una u otra categoría se heredaba por lazos consanguíneos y, aunque existen ejemplos de movilidad en la escala social, estos tendieron a perpetuarse[49].

7. Los núcleos cristianos del Norte y su evolución: 711-1232

La historia de los Reinos cristianos en la Edad Media están considerados como la otra cara de la historia de al Ándalus. La formación de los primeros reinos cristianos se sitúa entre los siglos (VIII-XII), este periodo se caracterizó por cierto grado de hegemonía de al Ándalus, y el nacimiento de la resistencia cristiana en el Norte peninsular, que llevaría a la creación de unos reinos y un largo proceso el de Reconquista[50].

En los siglos VIII-X los primitivos núcleos cristianos viven a la sombra de al Ándalus, con una economía cerrada y estancada. Se debía esperar hasta los siglos XI-XII, para asistir a la expansión de los Reinos cristianos a costa de los territorios andaluces, con notable expansión y extensión del feudalismo.

Los cristianos quisieron devolver sus territorios conquistados antes por los musulmanes, recobrar lo que les fue arrebatado, el territorio de al Ándalus, que conoció cambio, entre cuales, la islamización de su gente, aunque no se produjo de una vez,(a pesar de que el Islam fue la religión oficial ,pero no exclusiva) de otra parte la gente no islamizada era arabizada, consecuencia de la convivencia compartida, lo que creó una sociedad heterogénea, totalmente diferente de la sociedad bajo dominio Almorávide primero y Almohade después, puesto que los cristianos y judíos emigraron al Norte de la Península , yéndose , por ejemplo con el ejercito de Alfonso I a Aragón, después de una larga existencia en al Ándalus, y otros fueron deportados al norte de África[51].

Entre el 1031 y el 1085 el panórama de al-Ándalus, dividido en reinos enfrentados entre sí y con desacuerdos continuos, es bastante negativo. La debilidad política y militar de algunas taifas les movió a buscar la alianza con los reinos cristianos para enfrentarse con sus vecinos, y muchos se declararon tributarios de los cristianos y

49.CRUZ HERNANDEZ, Miguel : op.cit, p 175

50.MASIA, Concha. (2006), *Al Ándalus, ocho siglos de civilización musulmana que marcaron la historia y la cultura de España*. Ed. alba libros, Madrid, p30.Los primeros intentos de resistencia se encuentran en la batalla de Covadonga con don Pelayo el noble godo que huyó a la llegada de los musulmanes a la Península y se refugió en el macizo montañoso de los picos de Europa, iniciando así el proceso de Reconquista.

51.SERRANO, D."Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126. In *Anaquel de Estudios árabes II*, 1991, pp163-182. Estos puntos serán desarrollados en la segunda y tercera parte.

asumieron el pago de *parias* que cansaban su economía. En 20 años, los reinos de Badajoz y Toledo sufrieron importantes pérdidas territoriales frente a León y Castilla, mientras que la taifa de Zaragoza se mantenía precariamente.

8. El proceso de la Reconquista cristiana y la repoblación de las tierras de nadie

La sociedad Ibérica cristiana entre los siglos XI-XIII, evolucionó de una manera positiva comparándola a la musulmana, la España cristiana adquirió gradualmente una diversidad política que reflejaba lo que pasaba en Europa en general, mientras que las taifas que se habían creado se veían absorbidas y amenazadas por los imperios beréberes, los reinos cristianos aunque independientes empezaban a erigir cada uno su propia política, el ejemplo más significativo era la repoblación o el intento de repoblación de los territorios arrebatados a los musulmanes .

Los taifas se aliaban a veces con los reinos cristianos como vasallos, pagaban parias para ser protegidos de los ataques de otras taifas que quisieran extenderse a costa de su territorio[52].

Los primeros reinos se estructuraron entre el siglo VIII y el siglo X.

-Reino asturleonés 718-1037

Nació tras la victoria del rey Pelayo en Covadonga (722). La monarquía asturiana se consolidó con Alfonso II en el siglo IX, que fijó la capital en Oviedo, restauró la tradición visigoda y repobló el valle del Duero. El avance hasta el río se logró con Alfonso III, alcanzándose la máxima expansión territorial del reino que se transformó en Reino de León al instalarse allí la capital. Abarcaba las regiones de Asturias, Galicia y León y las marcas fronterizas de Portugal y Castilla. En el siglo X sufre crisis debido a que surgió el condado de Castilla impulsado por Fernán González como poder casi independiente, y al apogeo del Califato de Córdoba[53].

- Reino de Pamplona

En el siglo IX nació el reino de Pamplona al ser expulsados los gobernadores francos y en el siglo X el condado de Aragón queda anexionado, así como se controla La Rioja. El auge se logró con Sancho III el Mayor quien incorporó entre otros el territorio de Castilla.

52.REIlLLY, Bernard**.** (1992). C*ristianos y musulmanes1030-1157: historia de España*, Ed. Crítica Barcelona, pp251-263.

53.SALAS MERINO, Vicente. (2008), *La Genealogía de los Reyes de España*. Ed. Visión net Madrid, pp. 70-71.

El reino de Pamplona parece muy oscuro, la ciudad fue sometida por los musulmanes mediante un pacto en 778 y en 798 estaba ya libre del dominio musulmán, sus habitantes mataron al último gobernador dependiente de Córdoba de la familia muladí de los Banū Qāsim, lo sustituyeron por un personaje local llamado, Velasco.

-Condado de Aragón

El reino de Aragón, no apareció sino hasta el siglo XI, en el año 1035, se unieron los condados de Aragón; Sobrarbe y Ribagorza, bajo la figura de Ramiro I, primer rey de Aragón. En el siglo IX hubo el matrimonio con el rey de Pamplona que dio lugar a la unión de ambos territorios.[54]

- Condados catalanes

Los francos habían establecido su dominio en el Pirineo oriental desde el siglo VIII, territorio conocido como Marca Hispánica y gobernado por condados. Liberado del poder carolingio tras Roncesvalles el condado de Barcelona inicia su consolidación y expansión a partir del siglo X en torno a la figura de Borrel II. Al final del siglo X se detiene el avance cristiano por la necesidad de ordenar, repoblar y explotar el territorio ampliado y al fortalecimiento de al-Ándalus en la etapa del Califato de Córdoba (929-1031).

La frontera territorial omeya fue resultado social del periodo de ocupación, el territorio principal de al Ándalus era formado por tres marcas naturales:

-La Antigua Bética y las partes meridionales de la Lusitana y de la Tarraconense.

El retroceso territorial del asentamiento islámico, había un despoblamiento relativo, creando así un desierto administrativo en la región del Duero, lo que causaría quince años antes de la llegada al poder de ʻAbd Raḥmān I. Este emir mantuvo el estatuto de las marcas fronterizas (que tantos problemas habrían de causar a sus sucesores, causando el derrumbamiento del reino omeya y en seguida los amiríes). Las regiones no repobladas reflejan la otra cara de la historia posterior de la Península Ibérica, la tierra de nadie estaría aprovechada por los cristianos en su reconquista y en la formación política y administrativa de los reinos nacientes.[55]

La Reconquista fue un proceso de lucha y expansión de los reinos cristianos contra los musulmanes, iniciado poco después de la invasión árabe (711) y que terminó con la

54. VALDERON BARUQUE, Julio**.** (2007). *Cristianos judíos y musulmanes*. Ed. Crítica, Barcelona, pp51-55.

55.La realidad de las marcas fronterizas desaparece con los Reinos de Taifas, varios surgieron en aquellas tierras, para los Almorávides y Almohades todo l Ándalus islámico era un realidad una marca fronteriza del imperio, pero su realidad política brota de nuevo con el reino Nazarí de Granada.

toma de Granada en 1492. Se sustentaba en la idea de la restauración de la monarquía visigoda por parte de los reyes astures y en el espíritu de cruzada contra los infieles surgido en el siglo XI. Este proceso fue diferente entre la zona occidental del Duero despoblada "tierra de nadie", y la oriental valle del Ebro muy poblada por los musulmanes.

-Entre los siglos VIII y X, la cuenca del Duero había quedado fuera del control tanto cristiano como musulmán, habiendo quedado establecida la frontera en la zona del Sistema Central. El avance Cristiano se verificó sobre territorios casi vacíos.

A finales del siglo XI, primera mitad del XII .En la zona occidental se fortalece la línea del Duero hasta el valle alto del Ebro (Sobrarbe y Ribagorza), al coincidir con la crisis del Califato de Córdoba (1031) y posteriores Reinos Taifas, a los que recaudan las parias. Castilla avanza la frontera desde el Duero hasta el Sistema Central. Alfonso VI conquista la taifa de Toledo en 1085, y establece la frontera en el Tajo. Resalta la temporal victoria de Valencia con el Cid, Rodrigo Díaz de Vivar. La llegada Almorávide en el 1090 frena el avance cristiano.

La obra reconquistadora se retoma con éxito hasta 1150 buscando el empuje aragonés con Alfonso I el Batallador que conquista Zaragoza, el dominio definitivo del Ebro y Tajo, gracias a la unión catalano-aragoneses, portugueses y castellanos. Se independiza el reino de Portugal en 1139, Este reino aparece por primera vez como marca del reino de León contra los musulmanes.

En la segunda mitad del siglo XII, no hay avances debido a la presencia Almohade y su control sobre territorios andalusíes. Por otro lado, los reyes cristianos firmaron tratados (Tudillén y Cazola) en los que se repartían los derechos de conquista entre Castilla y León y la Corona de Aragón.

En el siglo XIII. El progreso de la Reconquista fue consecuencia de la victoria cristiana de Alfonso VIII de Castilla en las Navas de Tolosa (1212), con el apoyo de Pedro II de Aragón y Sancho VII de Navarra. En Aragón, Jaime I el Conquistador recupera Valencia y avanza hacia las Baleares. Castilla, con Fernando III recupera Extremadura y rápida expansión hacia el valle del Guadalquivir, Murcia, Córdoba, Jaén y Sevilla (1243-1248). Concluye la reconquista con la toma de Granada por los Reyes católicos en 1492.

Capítulo 2
Los componentes de la sociedad andalusí y cristiana

Capítulo 2 Los componentes de la sociedad andalusí y cristiana

No hay datos precisos para calcular la densidad de la población en la España musulmana, en sus diferentes épocas. La población andalusí se compone de los musulmanes, diferenciados por su origen, (los beréberes, los muladíes). Los cristianos descendientes de los antiguos pobladores del país, conocidos como los mozárabes, además de otro elemento que es el hebreo, presente en el territorio con anterioridad a la llegada de los conquistadores musulmanes. Los esclavos formaban parte de este cuadro social, eran de diferentes orígenes raciales. De eso, podemos deducir que, en sus principios la población de al Ándalus era heterogénea, por razón de su origen y de su religión, en ella convivían musulmanes y no musulmanes.

Los no musulmanes, de religión cristiana (mozárabes) y judía, eran indígenas, con Feth al Andalus tenían la facultad de optar entre la aceptación del Islam, asimilándose a los árabes en todo (muladíes) o conservar su religión y costumbres, en cambio de pagar un tributo, personal y otro territorial. La mezcla y convivencia de todos, se vino a formar una raza distinta, de sangre nueva, que constituyó el tipo del árabe andalusí.

1. Los conquistadores: los árabes y beréberes

Los árabes que llegaron a la Península Ibérica eran de dos tipos, los que llegaron con los primeros conquistadores llamados baladiyyūn. Otros llegaron En el año 743-128h, con el ejército sirio de Balŷ ibn bichr al qūchiri, šāmiyyūn[56].

El resto de los clientes omeyas atraídos al Ándalus llegaron tras la entronización de ‘Abd Raḥ mān I[57]. Las antiguas estructuras tribales árabes eran llevadas a la Península[58]. Junto a los árabes llegaron en mayor cantidad contingentes de beréberes recientemente conquistados e islamizados.

Rachel Arié, señala que a finales del siglo X, se constituyó un gran contingente de extranjeros norteafricanos, por un reclutamiento masivo por parte de los califas omeyas, así como de mercenarios beréberes del Magreb central y oriental a cargo del amirí al -

56.Ibn El Quṭ iya, Abi Bakr **(**1982**).** *Tariḫ iftitaḥ al Andalūs,* Taḥ qiq, Ibrahim el Abyarī, dar el Kotob el Ilmiya, Beyrut p 4.

57.Kūḥ ila Ūbada,(1993) *Tārīḫ el Nasāra fi al Andalūs,* Ed. Dār el saāda, El cairo , p 18

58.Los árabes eran divididos en dos clanes : los mudaries y los yemenies (ma’addies y yemenies o qaysies y kalbies o también, ‘adnānies y qaḥ ṭ ānies), pierden el sentido de su origen oriental basado en la noción de tribú o clan, renuncian poco a poco a sus nisba-s (es un adjetivo de relacion que indica el origen étnico de un musulmán)

Manṣūr[59] .La llegada de población beréber era constante, a lo largo de la Edad Media, dada la estrecha relación de territorios de ambos lados del Estrecho. Los beréberes eran el elemento mayoritario en tiempos de la conquista de España, la victoria del

Según lo que afirma el profesor Boubaya Abd el Kader, los Beréberes participaron en la conquista de España, eran la mayoría de los contingentes que conquistaron estas tierras, y por lo tanto se consideran como la gran comunidad musulmana en al Ándalus[60]. Comparte la misma opinión con, el profesor Būtšiš el Qadirī, Ibrāhīm, quien afirma que las migraciones beréberes hacia la Península Ibérica no se pararon después de la conquista, presentadas bajo forma de tres grupos:

-El primer grupo llegó a España en tiempos de la conquista.

-El segundo grupo eran los reclutados en el ejército de Almanzor

-El tercer grupo eran los beréberes Sanhaŷa, llegaron al Ándalus para frenar el avance cristiano, y el último grupo llegaron con los Almohades.[61]

2. La población autóctona: los cristianos y judíos

Los cristianos eran la población autóctona, hispano-romana y visigoda. El nombre con mayor frecuencia que usaban los cronistas para referirse a los cristianos, que vivían en al Ándalus, es el de *mu'āhidūn,* "aquellos que han sellado un pacto *'ahd"* equivale a la expresión de *ahl ḏimma*, que englobaba a los no musulmanes, (cristianos y judíos).Pero con el tiempo parece que el uso del nombre de *mu'āhid* se restringió en al Ándalus a los cristianos, y el de *ḏimmi* pasó a aplicarse a los judíos. Estos cristianos revistieron otra apelación, consecuencia de su profunda arabización, *los mozárabes*, constituyeron una comunidad importante de la población andalusí. Su número fue reduciéndose a medida que aumentaban las conversiones al Islam, y la emigración a los reinos cristianos del norte[62]. Se ignora cual fuese la población judía de la Península Ibérica a la llegada del Islam.Los judíos hispanos que habían sido perseguidos durante el último siglo de la monarquía visigoda, ayudaron a los ocupadores musulmanes, algunos fueron encargados de la guardia de la ciudad de Granada, en tanto que el ejército musulmán proseguía su

59.ARIE, Rachel**.** Op.cit p170

60.Boubaya, Abd el Kader**.** (2011), *El Barbar fi al Andalūs, wa mawqifuhom min fitnat el qarn el ḫāmis el hiŷrī ,* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrut, p 46

61.Būtšiš el Qadirī, Ibrāhīm .(1988), *Mabāḥiāṯ fi el-tārīḫ el Iŷtimā'I lil maġrib wa andalūs ḫilal 'asr el Morābiṭ ūn* , Dār el- Ṭalī'a, Beyrout, p 35

62.CAGIGAS, Isidro de las. (1947*) Los Mozárabes, minorías étnico religiosas de la Edad Media Española TI- II*. Instituto de Estudios Africanos, Madrid. SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de los Mozárabes de España*, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritos cristianos y árabes.Ed. Oriental press, Ámsterdam.

avance militar. Oprimidos por los visigodos, prestaron a los musulmanes la ayuda, la vigilancia de las ciudades[63].

Se suele calificar a los judíos de España por el término Sefardí, dice David Romano a este propósito:*"es anacrónico usar la palabra "sefardí" voz derivada del hebreo que únicamente es aplicable a los judíos del año 1492, en todo caso después de 1391"*[64].

Hablando de judíos sefardíes, lengua, literatura sefardí, nos referimos a la realidad posterior a la Edad Media. Este análisis parece lógico, las minorías han revisto varias apelaciones, los musulmanes pasan a ser los Mudéjares en los territorios cristianos después de la reconquista, nunca se usó el termino antes, para llamarse otra vez los moriscos, todo depende de la situación política y jurídica a la cual eran sometidos. La mayoría de la población en al Ándalus eran musulmanes, esto no excluía la permanencia de minorías numéricamente pequeñas de cristianos y judíos[65].

En al Ándalus como en el resto del Islam medieval, se mantiene la práctica de las otras grandes religiones monoteístas, aunque la población autóctona fue convirtiéndose al Islam, se mantuvieron núcleos de cristianos y judíos practicantes en todo el territorio.

3. Los muladíes

La gran masa de la población musulmana, está constituida por españoles convertidos al Islam; y que, al abrazar la religión de los vencedores, han cambiado su forma de vivir. Estos conversos eran de raza judía o de raza ibero-romana, designados como *muslimāni*, (plural *masālima)*, y se hace una diferencia entre los llamados *islāmi* o *isrā'īlī* y a los segundos *aslamī*, plural *aslamiyyūn y asālima*.[66]

Formaban la base primordial de la población hispanomusulmana, eran de origen hispanorromanos y godos, en su mayoría eran campesinos, artesanos o pescadores, que se habían sometido voluntariamente a los conquistadores, abrazaron el Islam, llamados en tiempos de la conquista musālima y después muwalladūn.Los muladíes pues,son los descendientes de matrimonios mixtos, y musālima, si se han convertido por propia

63.Mo'nis, Husein. (1995). *Fajr el Islām*, Dar e Su'udia linachr wa tawzi', pp,541-542

64.ROMANO, David**.** "Judíos hispánicos, coexistencia , Tolerancia, marginación (1391-1492).In *Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.),Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, p27

65.GARCIA ARENAL, Mercedes. "Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique, La conversion des juifs a l'Islam". In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale,* RMMM , *n 63-64,* pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp.91-101

66.SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de los Mozárabes de España* ...op.cit, pXVI

convicción. *"Se arabizaron completa y rápidamente, formando parte integrante de la sociedad musulmana desde al final del siglo VIII"*[67].

Conservaron sus apellidos, que indican su origen muwallad, Banū Savarico, y los Banū Qngelino, los Banū Carlomagno. Siguiendo el ejemplo de las familias árabes y beréberes; algunas familias de muwalladūn, escogieron patronímicos provistos de aumentativo español; ūn (on); que se añadía a los apellidos o apodos de origen árabe, por ejemplo; ḥ afs se transformo en ḥ afṣūn, Gālib en Galbūn, 'Abd Allāh en 'Abdūn[68].Eran los nacidos de los matrimonios mixtos después, el fenómeno de los casamientos mixtos, de padre musulmán y madre cristiana se propagó, el primer que se casó con una goda era el emir ʻAbd el Azīz Mūsa ibn Nusair, quien se matrimonió con Egilona la viuda de Rodrigo, y en seguida fue llamada Um Assim[69].

4. Los esclavos

La sociedad andalusí incluía una importante proporción de esclavos de ambos sexos, rubios y negros, los cautivos solían proceder de las expediciones contra los reinos cristianos, sobre todo en la época de al Almanzor, estos eslavos solían convertirse al Islam para ser manumitidos por sus amos; *'itq.*

"Ce sont des éléments étrangers, venus de l'Europe orientale ou centrale, en tant qu'esclaves achetés par les intermédiaires spécialisés"[70]

Los eslavos eran cautivos europeos, y soldados reclutados en los ejércitos de los soberanos musulmanes, el fenómeno empezó en Oriente, y acaso los primeros fuesen auténticamente eslavos, recibieron el nombre de tales Siqlabi, su condición social fue siempre superior a las otras clases; al hundirse el califato eran rechazados por los árabes y bereberes, se aliaron pues a los amiríes, y dieron origen a algunos reinos de taifas (Denia y Valencia) .Se designa con la palabra *Siqlabi*, eslavo, a todos los esclavos hechos prisioneros tanto por cristianos como por los musulmanes en las costas del Mediterráneo,

67.ARIE, Rachel. **(**1988)**.** *Historia de España*.op.cit, p171. Esta categoría revistió diferentes apelaciones eran los assālima, los mawali, o clientes para aterrizar sobre la apelación de muladíes con connotación de su origen, eran los mestizos, el estatuto social les atrajo a la conversión en oleadas arabizados e islamizados lograron integrarse en la sociedad andalusí rápidamente.

68.LEVI PROVENÇ AL, Evariste.Tāriḫ *Esbaniya el islāmiya min el fetḥ ila sūqūṭ el ḫilāfa el qurṭ obiya* (711-1031), Lévi Provençal, Traducción al castellano de Emilio Garcia Gomez, traducción al árabe, ʻAli ʻAbd Ra'ūfel bembi, ʻAli Ibrahim el mannoufi, El said ʻAbd el Ẓāhir ʻAbd Allah, El majlis el ʻAala lil ṯaqāfa 2002, Cairo.

69 **.**Ibn El Quṭ iya, Abi Bakr**.** *Tariḫ iftitaḥ al Andalūs,* op.cit, p37

70.HARKAT, Brahim. « La communauté chrétienne et celle d'origine chrétienne en Espagne musulmane vues par les sources arabes », op.cit, pp 203-204. « Son los elementos extranjeros, venidos de la Europa oriental o central, considerados como esclavos comprados por intermediarios especializados » traducción personal.

o comprados en Francia, Italia o Alemania. A estos no se debe confundir con los esclavos ‘Abid, eran a diferencia de los eslavos los negros, que formaban la guardia personal del califa ‘Abd Rahmān III, su número se aumentó en la época de Almanzor.

5. Los mudéjares

Hay que distinguir entre presencia de un poder político islámico y presencia del Islam, dos situaciones que no deben ir unidas, puesto que las conquistas cristianas del siglo XIII, absorbieron la mayor parte del territorio andalusí, pero no eliminaron, la práctica del Islam, en comunidades bajo un poder político cristiano, son los llamados los mudéjares.
Los Mudejares son los musulmaes bajo dominio cristiano después de la Reconquista, existían entre los siglos XI al XV.
“El mismo nombre mudéjar-Mudayyan, el domeñado, el que queda muestra ya cierto menosprecio por parte de los mismos musulmanes”[71].
“El domeñado, el que se le ha permitido quedarse”, según la opinión de Carrasco Manchado, Ana Isabel, el término que designa a un musulmán vasallo de los cristianos, pero no se trata de un término peyorativo, sino de un término con un particular contenido social, y sigue explicando en las siguientes páginas de su estudio que la aparición del término *Morisco*, representa los indicios de desintegración[72].
Nos explica la profesora Garcia Arenal la situación de los mudéjares de la siguiente manera:

> *“La documentación altomedieval cristiana no utilizó el apelativo mudéjar. Este término no aparece hasta mediados del siglo XV…con anterioridad al siglo XV a los mudéjares se denominaban “moros” o “mauri”en latín que durante la Edad Media (y más tarde) equivalía a musulmán, o bien “sarrahins”, “sarrains”sarracenos en las fuentes catalanes*”[73]

La capitulación de Toledo en el año 1085, por Alfonso VI fue el verdadero acto fundacional del mudejarismo en Castilla y León, por que establecían los pactos que regían la vida de esta minoría, lugares de residencia, régimen tributario y libertad de culto[74].Los

71.LADERO QUESADA, Miguel Ángel.. “Los mudéjares en la España cristiana”. In *Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España Medieval: De la aceptación al rechazo,* Valladolid, 2004, Ámbito (Ed.), Fundación Duque de Soria, p105
72 . CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel. (2012). *De la convivencia a la exclusión: Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Ed. Sílex, Madrid., p 56.
73.GARCÍA ARENAL, Mercedes. (2000). *La Diáspora de los andalusíes*, Ed, CIDOB&Icaria, Barcelona, pp50-51
74.LADERO QUESADA, Miguel Ánge. “Los mudéjares en la España cristiana”,op.cit p 106

que permanecieron por capitulación en los reinos cristianos podían contar con un régimen de tolerancia, parecido al que habían tenido los mozárabes en al Andalus, pero eran sujeto a la voluntad política de mantenerlo, no había un mandato religioso, como el caso de los Dimmíes en el Islam. Nos explica Mercedes Garcia Arenal:

> *"…aparecieron los mudéjares "tributarios", éstos eran musulmanes que permanecieron en territorio cristiano con el avance de las conquistas o que pasaron a territorio cristiano y se instalaron en él, ya como cautivos de guerra, ya como emigrantes del sur de la Peninsula en momentso de alteraciones políticas profundas, de guerra civil o de penuria económica"*[75]

Los judíos existieron como los musulmanes en la España cristiana del siglo XII, eran dos grupos minoritarios, con respecto a los cristianos mayoritarios, y reflejan una situación totalmente diferente a la de al Andalus donde convivían las tres comunidades. Los judios eran rechazados por los cristianos y acusados de varios delitos, se ordenó alzar murallas, para mantenerlos aislados, (a la vez que protegidos). Para los judios esta situación aunque discriminatoria, les permitía vivir agrupados en un ricinto, que les facilitaba la práctica de sus ritos y costumbres y les proporcionaba protección frente a posibles ataques de grupos incontrolados, pero al cabo de los años se volvió esta situación restrictiva y discriminatoria. En la segunda mitad del siglo XIV, la situación empeoró, se sucedieron los asaltos a las juderías; especialente en la semana Santa, una práctica que se convirtió en costumbre para algunos jóvenes cristianos en su mayoría clérigos, para expresar su odio y rencor que les embargaba. En 1391, muchas juderías en la Península sobre todo en Castilla, Valencia, Cataluña, sucumbieron ante los ataques incontrolados de la plebe, propiciados por clérigos de baja estofa[76].

La Reconquista tuvo como efecto el exilio de muchos musulmanes hacia el reino de Granada y otras regiones, a partir del siglo XIII, los cristianos se encontraban en una sociedad multirracial, y a pesar de los esfuerzos de proteger a las comunidades mudéjares y

75.GARCÍA ARENAL, Mercedes. (2000), *La Diáspora de los andalusíes*, op.cit ,p 49

76. BLASCO MARTINEZ, Asunción**.** "Los judíos de la España Medieval, su relación con musulmanes" .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo,* una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp78-79
Los judíos eran acusados de envenenar las aguas, provocar la peste, mantener relaciones sexuales con cristianas, y hasta herir con armas a cristianos, aunque era estrictamente prohibido llevar armas, en torno a la zona habitada por los judíos.

judías.La convivencia acabaría quebrantándose en el siglo XV, muchas aljamas judías y mudéjares fueron atacadas lo que obligaría a la mayoría de exiliarse a otras regiones[77].

La larga tradición de relaciones entre musulmanes y cristianos en la Peninsula, y las pautas de tolerancia y convivencia que sólo habían sido modificadas o rotas de cierto modo en el sigloXII,por los Almorávides y Almohades, con la deportación de los mozárabes al Norte de África, mientras que grupos de musulmanes libres continuaban viviendo como mudéjares en las tierras conquistas por los cristianos norteños desde el ultimo tercio del sigloXI, esto creó por una u otra parte el fenómeno de cautiverio, que se consideraban tambien como elemento de contacto e interrelación cultural, pese a lo difícil de su situación.[78]

> *"Estos mudéjares podían contar con un régimen de tolerancia comparable en muchos aspectos, al que habían tenido en la otra parte los cristianos mozárabes, pero sujeto a la voluntad política de mantenerlo, porque no había mandato religioso que lo sostuviera salvo la recomendación de no forzar al bautismo"*[79]

Con la capitulación de Toledo ante AlfonsoVI, se establecieron pactos con los musulmanes, que conservaron vidas y haciendas, lugares de residencia, régimen tributario y libertad de culto. *"A finales del signo XV, la población mudéjar en toda la Corona de Castilla estaría formada por unas 20000 a 25 000 personas, sobre una población superior a los cuatro millones"*[80].

En su situación social los mudéjares era similar a la cristiana en el territorio andalusí, su condición de protegidos se manifestaba ante todo, en el pago de un impuesto especial, en castilla, *cabeza de pecho*, y en el siglo XV, servicio y medio servicio.En Aragón *pecha* o *peyta*, llamado también *alfarada* en Valencia[81].

Miguel Ángel Ladero Quesada, en el mismo estudio, nos revela los carácteres de la vida cotidiana de los mudéjares, que podían coexistir pero no mezclarse con los cristianos, en realidad había una sociedad la cristiana, y un grupo minoritario tolerado, los mudéjares, cuya organización interna estaba segregada respecto a la mayoría cristiana, Valencia ha

77.LEDESMA RUBIO, María Luisa. (1996). *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*. Centro de Estudios Mudéjares.

78.LADERO QUESADA, Miguel Ángel. "Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia proselitismo".In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp32-33

83. Idem,p 34

80. Ibidem, p 37

81. Ibidem, p 37

sido la zona de concentración mudéjar la que permitió la mejor conservación de la organización interna cultural con los usos islámicos durante siglos[82].

Alfonso X, garantizó a los musulmanes de Castilla condiciones de vida tolerables, pero a finales del siglo XIII, se crearon barrios periféricos, las morerías, provistos de muros y puertas, acentuaron en las aglomerciones urbanas de Murcia, el aislamiento de los mudéjares.En el Reino de Aragón desde 1301, los derechos de los mudéjares fueron limitándose gradualmente y en Cataluña se les obligaba llevar signos distintivos[83]. Los judíos en los reinos cristianos de la Península, en la época del rey Alfonso V, su situación jurídica era su consideración como "propiedad del rey", cuando en 1085 cae Toledo en manos cristianos, los mudéjares permanecieron en sus barrios, lo mismo ocurre con Alfonso I de Aragón. En Castilla AlfonsoX, promulga en las siete Partidas (1263), que deja bien claros los derechos y deberes de todos los habitantes de su reino, incluyendo a judíos con normas muy claras y estrictas[84].

82. Ibidem, pp37-38
83.ARIE, Rachel. (1988*), España musulmana,* op.cit, pp180-183.
84. GONZALO MAESO, David. (2001) .*El Legado del Judaísmo Español*. Ed. Trotta, Madrid,pp18-20
Las normas de los judíos: absoluta libertad religiosa siempre que no ataquen la fe cristiana, no tener autoridad sobre crsitianos, se limita el número y tamaño de sinágogas, no se les forzará a convertirse al Cristianismo, a los conversos no se les molestará por sus orígenes, los cristianos y judíos no deberían vivir en las mismas casas, los judíos no podían tener esclavos cristianos.

Capítulo III

Las minorías étnico-religiosas en al Ándalus

Capítulo III Las minorías étnico-religiosas en al Ándalus

1-Los mozárabes: definición

En al Ándalus la población era heterogénea, compuesta por diferentes etnias, a demás del elemento musulmán, los cristianos y judíos eran los dos grupos culturales que convivían con el elemento musulmán compuesto por los árabes y beréberes islamizados, y antes de detallar y presentar los dos grupos no musulmanes, nos parece importante situar bien el concepto que define esta minoría cristiana, nos referimos a la palabra "mozárabe" , que a diferencia del elemento judío no revistió otra apelación diferenciadora.

La palabra *mozárabe*[85], denomina principalmente a los cristianos arabizados procedentes de al Ándalus, y asentados en el Norte peninsular .Algunos instalados en al Ándalus, procedían del Norte de África, incluso del Oriente Medio, por lo tanto esta palabra no representa una realidad homogénea, ni en sus procedencias, ni en sus capas cronológicas, ni en sus niveles de aculturación. Había entre ellos, cautivos cristianos en al Ándalus, restos de población autóctona arabizada. Este es otro campo de investigación en este estudio, nos limitamos a estudiar esta minoría únicamente en la época comprendida entre 1031 hasta la llegada de los Almorávides, y luego veremos como era su situación, en la época Almohade, hasta qué punto se respetaban sus derechos atribuidos con la conquista. Jean-Pierre Molénat, cuando aborda la cuestión de los mozárabes, prefiere el término arabizados (refiriéndose a los cristianos de habla árabe);

> *"Arabisés", pour éviter le terme de Mozarabes, qui a évidemment selon son étymologie (musta'riba), le même sens….certains ont fort justement, fait remarquer que le terme musta'riba n'apparait jamais pour les désigner dans les sources "andalousiennes"*[86]

85 .Ibn Jalicān, abū Abbas Šems edine Ahmed ibn Mohamed ibn Abi Bakr, Wafayāt el 'Ayān wa 'anbā' el zamān, Taḥ qīq Iḥ sān 'Abbās, Dar El Taqāfa, Beirout, TI, 1968 ,p 252. La palabra mozárabe según Ibn Jaliqān, ha sido usada por primera vez por, Sulaymān Ayūb ibn Zayd ibn Qays, conocido como Ayūb ibn el Qarya, personaje destacado por el refinamiento de su lengua árabe, ha sido matado por El Haŷaŷ ibn Yūsuf el Taqfī el año 84 h/704, o sea años antes de la conquista de España.

86Jean-Pierre MOLENAT: "Permanence de l'influence de la civilisation arabo-islamique dans la péninsule ibérique "reconquise" (XI-XV e siècle), notamment à travers les minorités "transculturelles"(Mozarabes et Mudéjares". Le Cas tolédan et les autres".In *ROMOCMA*, Publicación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas Rabat, Serie Coloquios y Seminarios, N48, 1995, p 279. "Arabizados para evitar el término de Mozárabes que evidentemente y según su etimología (musta'riba), no tiene el mismo sentido…algunos han hecho la observación de que el término musta'riba nunca apareció para designarlos en las fuentes andalusíes". Traducción personal.

Ahora bien ¿cómo podemos definir a esta minoría cristiana?, exponemos en seguida algunas representaciones de diferentes investigaciones. Nos referimos a algunos especialistas donde se observa alguna diferenciación en cuando a su definición.

Molénat, afirma que el uso de la palabra mozárabe aparece por primera vez en el fuero de 1101, por el soberano de Castilla y León reflejando una identidad reivindicada. Se aplica a un grupo preciso no islámico pero de habla árabe, y fe cristiana, significa que lingüísticamente arabizado, y esto era el caso para otra minoría, "los judíos" por ejemplo eran arabizados, los beréberes también, pero nunca se les aplicó el término Mozárabe, si este significa que se trata de un grupo de habla árabe, se debía por lo tanto aplicarlo para calificar a todas las diferentes etnías en al Ándalus, (judíos y beréberes). Además la reconquista de los territorios por sus correligionarios cristianos, durante el siglo XI, y precisamente durante la reconquista de Toledo, reviste un carácter radicalmente opuesto, están en tierras cristianas, en esta situación se puede aplicar la apelación mozárabe, y no en otra, puesto que lingüísticamente eran diferente pero religiosamente practicaban el cristianismo. Para Mikel de Epalza, esta denominación sólo aparece en el siglo XII, en Toledo. Pero los historiadores modernos aplicaban esta denominación a los cristianos de épocas anteriores[87].Epalza hace notable diferencia entre los cristianos mismos en el Ándalus: cristianos de origen local; otros de origen foráneo, de países cristianos de Oriente Medio, también otros de los estados cristianos del Norte de la Península o de los Estados cristianos ultra-pirenaicos,(el doble origen de los cristianos está claro, pero las fuentes solo indican el estatuto de cristiano y no su origen)[88], **"***creo que hay que distinguir entre cristianos de uno y de otro origen: los descendientes de cristianos locales pre-islámicos son propiamente los mozárabes, los de origen foráneo o arabizados de primera generación son neo-mozárabes*[89]".

Parece que Annliese Nef está de acuerdo con la hipótesis de Epalza, en su estudio sobre los Mozárabes de Sicilia. Constata que los cristianos de esta región son cristianos de lengua árabe, hasta XIV. Les califica de neo-mozárabes, para decir que son

87.EPALZA, Mikel de. « Les mozarabes .Etat de question ».In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, RMMM*, N 63-64, (1992), pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman**,** pp41-44. "La islamización de Al –Ándalus: Mozárabes y Neomozarabes" .In *RIEEIM*, 1985-1986, pp173-179.Según Epalza, hasta los convertidos musulmanes al cristianismo fueron denominados mozárabes, se refiere a los musulmanes en Galicia del siglo IX, Toledo de modo especial, aunque con dicha conversión se debía aplicarles el denominativo de conversos, o neo-mozárabes, esto para aclarar la diferencia entre el origen de los cristianos.

88.Ídem, p175.

89.Ídem, p174

cristianos de cultura árabe inmigrados a Sicilia, venidos de diferentes estados musulmanes, de modo especial de África;

> "*…neo-mozarabes au sens ou l'entend Mikel de Eaplza, c'est à dire des chrétiens de culture islamique venus d'autres pays sous domination musulmane (essentiellement l'Ifrīqiya…ou des convertís a l'Islam au Christianisme….*"[90]

El término en cuestión nunca aparece en las fuentes árabes, se designaba a los cristianos como *mu 'ahid*, a diferencia de *ḏimmíes* (judíos).Las fuentes árabes en al Ándalus llamaron de diferentes maneras a los cristianos, eran denominaciones neutras y generales, *nasrâni*, derivado de Nazaret (al-Nasāra), eran los nazarenos en general, quien concretamente eran los residentes en el ámbito arabo islámico. Eran llamados tambien: عجم الأندلس[91].

Se designaba a los cristianos por diferentes apelaciones tal; *romano, bizantino, ajam, ḏimmi* o gente del pacto o del libro, a los cristianos y judíos se les aplicaba otras denominaciones pero que no eran de uso frecuente tal, *ifranŷi*, (franco, para designar a los cristianos europeos en general). *Muxrik*, politeísta, o *aduw* enemigo, son apelaciones aplicadas en algunas situaciones, no eran de uso cotidiano en la sociedad andalusí, que tienen connotación de guerras. Viguera Molins, María Jesús, nos presenta de una manera exhaustiva una serie de apelaciones referidas a los cristianos de al Ándalus, apelaciones de origen árabe, que tienen sentido religioso, o bien por referencia a su libro sagrado, o por referencia a su estatus. Lo que muestra que los musulmanes justifican la apelación atribuida a esta comunidad:

Nasāra o *nazareno*

Masīḥi del Mesías

Ahl el Kitab, por referencia a su libro revelado.

Ahl al-ḏima con estatus protegido

Mu'āhid que pacta

90.NEF, Annliese."L'Histoire des "Mozarabes"de Sicile*"*. In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII)* .Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2008, "Neo mozárabe según el sentido entendido por Mikel de Epalza, significa los cristianos de cultura islámica venidos de otros países bajo dominación musulmana, (esencialmente ifriqiya o conversos al Islam o al cristianismo)" .Traducción personal.

91.Mo'nis, Husein. (1995). *Fajr el Islām,* op.cit p 425 , aŷam al Ándalus,

Con otros términos con sentido no propiamente religioso: *rūm*, de Roma o bizantinos

Ifrany o ifrangy francos

Ayam no arabofonos

Bárbaro; entre otros nombres con descalificación religiosa: *mušrik*ūn politeísta

Aduw Allah enemigo de Dios

Abid el asnām/al awṯ ān/al sulbān, adorador de ídolos, de imágenes, de la cruz

Viguera, cita como las fuentes textuales árabes a finales del siglo XI, aplican los términos tal como *aduw, ahl el fasād*, denominaciones con connotaciones especiales, en vez de términos neutros tal como *nasāra o aŷam,* y esta multiplicidad de apelativos la califica de turbamulta diversa y amenazante, los soberanos cristianos vuelven *tagiya*[92].Por eso, propone dos hipótesis cuando habla de los cristianos llamados mozárabes, la primera hipótesis propone que:

1-cristianos arabizados procedentes de al Ándalus que emigraron al norte peninsular llevando su identidad con ellos.

2- cristianos en al Ándalus, cristianos autóctonos los nasrānies.

Que representan dos entidades, conectados por su identificación como cristianos, pero separados por el área de su ubicación, ahora bien:

Viguera propone que la palabra mozárabe es la denominación aplicada en el norte cristiano peninsular a los cristianos arabizados, con su definición cultural andalusí.

Lapiedra tiene otra manera de analizar el vocablo "mozárabe", se expresa de la siguiente manera:

Términos para denominar a los cristianos que viven en el Islam: *ahl al-ḏimma* "*protegidos por el estado islámico gracias a un pacto en el que el ḏimmī respeta la dominación del islam*",

mu'āhid "el que está bajo pacto",

nasrānī "cristiano", '*ajamī* "no árabe, no árabe hablante, bárbaro",

rūmī "cristiano, de procedencia extra-andalusí", '*ilj*. Esta palabra, al ser de compleja traducción la esquematizamos de la forma siguiente:

1) Son considerados *'ulūj* en los textos árabes cualquier pueblos no árabes: persas, coptos, abisinios, negros africanos en general, y pueblos del norte como gallego-portugueses, francos o, más específicamente, catalanes y vascos.

92.VIGUERA MOLINS, María Jesús. Textos árabes medievales e imágenes del Otro cristiano. In *Hesperia Culturas*, enero 2006, T3, p210.

2) En la inmensa mayoría de los contextos andalusíes o magrebíes, los *'ulūj* que aparecen son gallego-portugueses, franco-catalanes y alguna mención a vascos.

3) Dentro de este grupo, dichos *'ulūj* pueden ser:

a) Libres, que viven en territorio extra-andalusí. Pelayo, Alfonso VI o cualquier otro habitante del norte de la Península Ibérica puede ser así denominado.

b) Cautivos, apresados en guerras, algaras, ataques marítimos, etc.

Los pertenecientes a **a)** y **b)** son cristianos de religión y cultura, pertenecen al mundo cristiano-latino.

c) Esclavos, comprados o regalados como objeto de lujo.

d) Manumitidos, es decir, esclavos liberados que pasan a ser libertos o maulas de sus antiguos señores. Los pertenecientes a **c**) y **d)** pueden conservar su religión de origen o bien haberse convertido al islam[93].

Además de esto Lapiedra esquematiza la presencia de los mozárabes de otra manera, cuando se trata de dentro y fuera del territorio islámico[94].Los cristianos revistieron la apelación mozárabes, vocablo que aparece por primera vez en León, exactamente en Toledo, donde se concluyó la historia del mozarabismo, esta ciudad tiene una historia particular cuando tratamos la historia de este grupo, quienes desarraigados de un ambiente cultural árabe musulmán, se enfrentan a otros cristiano bajo la reforma gregoriana. Eva Lapiedra Gutierrez, se expresa de esta manera, al estudiar el vocablo Mozárabe, y sus interpretaciones;

> *« Mucho se ha escrito sobre el tema de los mozárabes desde la publicación de la obra de Simonet, con distintos planteamientos y consideraciones. Dentro de la búsqueda de nuevas interpretaciones, se ha acudido a las fuentes árabes originales de los primeros tiempos para interpretar el origen y sentido del término musta'rab, se ha reinterpretado el término "mozárabe" situándolo en el contexto de la España cristiana, se han creado neologismos con el fin de caracterizar diferentes tipos de cristianos en suelo andalusí »*[95].

Lapiedra vuelve sobre la caracterización terminológica de los cristianos de al-Andalus en su conjunto, contrastando y comparando la información que aportan las fuentes

93.LAPIEDRA GUTIERREZ, Eva. " 'Ulūğ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus » .In *Collectanea Christiana Orientalia* 3 (2006),p109

94. Idem, pp109-110.Dentro del territorio musulmán, se refiere a los cristianos que formaban parte de los ejercitos de califas y emires y sobre todo componían sus guardias civiles. Fuera del territorio musulmán, son los esclavos antiguos cristianos arabizados utilizados por los dirigentes cristianos.

95.Ibid, p106

cronísticas árabo-islámicas con los exiguos datos que recogen los textos latinos sobre los mismos cristianos de al-Andalus, cita a la primera crónica General, que tiene enfoque bastante distinto al tratar la definición de la plabra Mozárabe. Declara que la ideologización del término mozárabe, parece intímamente relacionada con la ideologia de la Reconquista y la tesis de la herencia gótica, está intimamente relacionada con la ciudad de Toledo, en que se estableció en el siglo XII .Los mozárabes eran considerados como los nobles de sangre pura que resistieron a la conquista musulmana y la islamización, y situa el vocablo en tiempos de la conquista:

Etimologia de la palabra mozárabe; como combinación de Muza y árabe[96]

Pero al final concluye que la realidad de la terminologia, revela distintos origines y caracterizaciones de los cristianos de al Andalus. Justifica eso por:

-el uso del término mozárabe para estudiar a los cristianos que convivieron en territorio andalusi, es ambigua e induce a confuciones por dos motivos:

*por su carga ideológica conservadora muy relacionada con la reconquista y recuerdo de la España nacional católica.

*por el significado del arabismo, si mozárabe significa arabizado hay autores, latino cristianos que usan el término en este sentido, de esta forma abarcan un ambito de cristianos mucho más amplio que los englobados en el significado tradicional.

A ello se añade la contradicción, si nos referimos a cristianos que luchan por mantener su religión y sus tradiciones en contra de la arabización progresiva o por el contrario a cristianos que se definen en tanto que arabizados[97]. Traducir el término; mozárabe, por arabizado ayudaría a objetivar el estudio liberándole de la carga ideológica que arrastra.

El estudio de estos cristianos arabizados abarcaría todo tipo de cristianos, soldados, esclavos, artesanos comerciantes, clérigos, que a lo largo de tantos años convivieron con los musulmanes y cuyos orígines y circunstancias fueron muy diversos, pero que coincidieron en vivir bajo un estado islámico y en asimilar en distintos grados la cultura arabo-islamica.

Por otra parte; los mozárabes según; Luis Teófilo Gil Cuadrado, *"el termino fue creado por los musulmanes para denominar a los cristianos que vivían bajo su autoridad.*

96.Idem, pp120-125
97.Idem, p 127

Así diferenciaban a estos de los muladíes, cristianos convertidos al Islam tras la invasión»[98].

Después de la presentación de esta comunidad nos resultaría importante poner en la escena histórica estos mozárabes, ¿quiénes eran exactamente?, ¿quién les acuñó su designación?, ¿eran arabófonos o arabizantes?, estas hipótesis que necesitan explicaciones, parecen haber encontrado respuesta con el trabajo de M.J. Viguera quien se atreve afirmar que la denominación surgió en al Ándalus, y que sus primeras aplicaciones fueron hechas por andalusíes, bien musulmanes, bien cristianos señalando de esta forma el grupo cristiano de origen latinado que pasó a arabizarse[99].

Cyrille Aillet se basa sobre la expresión de Rodrigo Ximenéz de Rada, quien pretende que el vocablo mozárabe, no es otro que el vocablo latín, *mixti árabes,* que revela la connotación de la cohabitación con los árabes, y continua diciendo que el vocablo mozárabe aparece por primera vez en una *"charte de la cathédrale de Léon en 1024"*[100].Lo que significa que la palabra aparece en un contexto exterior del islámico para darle sentido.

La lengua latina del Norte peninsular no poseía un vocablo para designar a estos emigrados del Sur, y para diferenciarlos de los autóctonos, eran llamados primero Hispani, (Hispania comprendía el territorio andalusí), y se debía esperar la toma de Toledo en 1085, por el monarca Alfonso VI, quien acordó en su fuero "*a todos los mozárabes de Toledo"* en 1101 para designar a los cristianos arabizados, quienes habían pasado largo tiempo en territorio musulmán; y para diferenciarlos de los castellanos, francos, por el uso del árabe como lengua y la práctica del rito visigótico. Esta terminología gana más terreno y fue usada en diferentes reinos, Navarra y Portugal[101].

La precisión definitoria que contiene la palabra *musta'rib,* acerca de un grupo concreto de población en al Ándalus, facilitaría su tratamiento a la hora de hablar de los cristianos andalusíes, y pone de relieve como los propios andalusíes se habían interesado en definir el cuadro social en que vivían, para separar de manera clara entre los grupos que existían, pero representaban diferencia y semejanza, nos referimos a los musālima y los muladíes.

98.GIL CUADRADO, Luis Teófilo. "La influencia musulmana en la cultura hispano cristiana medieval". In *Anaquel de Estudios Árabes*, Vol. 13, 2002, p55
99.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Mozárabes y Cristianos de al-Ándalus (siglos VIII-XI). In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp181.
100.AILLET, Cyrille, Les Mozarabes, op.cit, pp 2-3
101.Idem p 4

Dicha precisión terminológica, nos va a servir como punto de partida cuando tratamos la cuestión de los cristianos en al Ándalus, para no caer en fallos terminológicos y definitorios de esta comunidad.

2. La etimología de la palabra mozárabe

Deriva de *must'rib*, un participio árabe de la raíz árabe, (ser árabe), *musta'rib* y mozárabe coincide en el concepto, y fonéticamente se explica así, **st** pasa a ser **z.** (saraqusta vuelve Zaragoza). La palabra mozárabe hace su aparición en la comarca de León durante el siglo XI. Algunos autores consideran que se trata de un apodo despectivo usado por los cristianos del Norte peninsular, para designar a sus correligionarios arabizados, el argumento más sólido se encuentra en el fuero de los mozárabes de Toledo en 1101, que Alfonso VI, dio según dijo: "*a todos los mozárabes de Toledo y que he siempre querido y traído de tierras extranjeras"* por lo tanto es una designación, derivación fonética.

El pasaje de *musta'rib* a mozárabes se explica por tres fenómenos:

1-la desaparición de ع 'ayn ajeno a los idiomas neolatinos.

2-la permutación del grupo **st** del árabe **ts** en romance queda la **zeta** del español moderno.

3-la confusión de los participios activos en **i** y pasivos en **a** en los dialectos árabes y por su puesto en el árabe de al Ándalus[102].

El fenómeno sería acuñado por cristianos arabo hablantes en territorio del Islam, pero que afirmaban una arabización en el contexto del reino leones. Es un fenómeno que se representa como un testimonio de migraciones del Sur hacia el Norte de los cristianos por varios motivos y en diferentes épocas.La palabra mozárabe solo aparece en documentación latina, hasta principios del siglo XI, siendo relacionables con la situación histórica de los cristianos arabizados de al Ándalus y en el Norte peninsular, los testimonios textuales, lo indican con claridad durante la presión arabizadora del emir 'Abd al-Rahmān II (822-852); Álvaro de Córdoba, lamentó que sus correligionarios jóvenes preferían adoptar el árabe[103].

102.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus". In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p p 151-168

103.URVOY, Dominique:"Les aspects symboliques du vocable Mozarabe". In *Studia Islamica*, LXXVIII, 1993, pp 117-153. VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Mozárabes y Cristianos de al-Ándalus (siglos VIII-XI). In *Cristianos y Musulmanes* op.cit, p181. La palabra mozárabe comienza a utilizarse en documentos leoneses de 1024-1038, lo que supone su existencia antes, veáse para este propósito:

LAPIEDRA GUTIERREZ, Eva. **«** Categorías y terminología islámicas relativa a los cristianos de ambos lados de la frontera ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*, Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994. Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería,

Mozárabe, o *musta'rib* participio del verbo *ista'riba* que significa arabizarse, es un arabismo adoptado por los cristianos del norte español para designar a sus correligionarios de tierra musulmana[104].La denominación mozárabe representaba con enorme significado la metamorfosis de los cristianos peninsulares. La apelación de *Mu'ahid,* parece la adecuada para referirse a una comunidad que pacta con los musulmanes, en cambio de protección y respeto de culto[105].

Según Simonet:

> *"Mozárabe ó según su más antigua y primitiva forma, Mostárabes, es de origen arábigo é impuesto por nuestra morisma á tal linaje de súbditos, ello es que jamás hemos logrado hallarlo en ningún escrito espano-muslimico"*[106]

En su prologo sigue haciendo más énfasis sobre el origen y la aparición del vocablo "mozárabe" ***Prologo p XIII:***

> *"Varios filólogos de nuestros días han precisado la etimología del nombre que nos ocupa, derivándolo del arábigo mostarab, que, si bien no aparece en los diccionarios de esta lengua, es propiamente el participio pasivo de la décima forma del verbo áriba ó áraba mestizo ó arabizado tal sentido conviene con toda propiedad a los cristianos españoles subyugados por la morisma. Ni les cuadra menos la forma del vocablo. En efecto la primera vez que suena la historia el nombre cuestionado es en el fuero concedido a los mozárabes de Toledo por su conquistador y libertador Don Alfonso el VI , y allí se les llama Muztarabes (plural castellano y latio de Mustarab o Mostarab):ésta es ; por lo tanto, la forma primitiva de dicho nombre, tal como la conocieron y usaron los Mozárabes de Toledo; donde era numeroso este linaje de población y donde consta que uso el árabe como lengua vulgar.....creemos que el*

1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp553-561

104.PEÑARROJA TORREJON, Leopoldo. (1993).*Cristianos bajo el Islam: Los Mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*. Ed. Gredos, Madrid, p 52.

105.HARKAT, Brahim. « La communauté chrétienne et celle d'origine chrétienne en Espagne musulmane vues par les sources arabes ». op.cit, pp200-202.

106.Simonet se dio cuenta del origen, de la palabra, pero no supo transcribirla, este término apareció en el siglo XII, o finales del XI, en las fuentes españolas, sobre las cuales Simonet también se basó para dar su opinión (en el prologo pXVI, habla en la nota n 1; de Sr D, Aurelio Fernández Guerra, en su precioso libro *Caída y ruina del imperio visigótico español*, p,35 y siguientes ed. 1883.El señor D. Marcelino Menéndez y Pelayo en su excelente *Historia de los heretedoxos españoles TI*, p 308, y el señor de los Ríos en su *Historia critica de la literatura española, TII,* p 72.)

SIMONET, Francisco Javier**.** (1967)**,** op.cit, p 1

nombre que nos ocupa nació en Toledo, y que los moros toledanos lo dieron al mucho pueblo cristiano que entre ellos habitaba" [107]

García Arenal, Mercedes propone otra explicación que, el término Mozárabe:

"Aparece por primera vez en un documento leones del 27 de marzo de 1024 en el que se habla de tres" muzareves de rex tiraceros", llamados Vicente, Abiahia y Loanes. Pero desde más de un siglo antes encontramos en los documentos leoneses una profusión verdaderamente abrumadora de antropónimos de origen árabe Una de las peculiaridades de estos antropónimos es la concurrencia en un mismo entorno familiar de onomástica árabe y no árabe. Uno de los aspectos documentales de manera más clara y numerosa es el del matrimonio entre un hombre árabe y una mujer con nombre no árabe (entre paréntesis, el ano del documento en que aparecen)." [108]

El significado del término árabe étimo de Mozárabes no se puede ser otro que *musta'rib* (arabizado-arabizante).No se puede poner en duda el hecho de que permaneció una minoría cristiana en al Ándalus hasta fecha más o menos tardía, y las emigraciones hacia el Norte tuvieron un papel en la supuesta repoblación de Meseta del Norte[109]. Entre tantas explicaciones y presentación histórica del término, una hipótesis de mayor importancia se brota a la hora de tratar este tema, la palabra mozárabe, se la puede considerar como anacronismo, ¿*musta'rab,* designa a los cristianos arabizados, término que paradójicamente en ningún momento es aplicado a los judíos, a pesar de su aculturación profunda y arabización?

Carlos de Ayala Martínez, nos cita la primera fuente latina que se considera como testimonio de la situación de los cristianos con la llegada de los musulmanes, en *la Crónica mozárabe que data* de 754[110] .Aquí no nos interesa la obra en sí misma, lo que llama la

107.Idem, p 1

108.GARCIA ARENAL, Mercedes."El hundimiento del conllevarse: La Castilla de las tres culturas; minorías religiosas**".**In, *Historia de una cultura III, Las castillas que no fueron,* A. García simón, ed., Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo? p 12, Mercedes García Arenal; nos presenta una serie de ejemplos de los matrimonios mixtos, véase parte IV, cap.I, 6.Los matrimonios mixtos

109.MANZANO, RODRIGUEZ, Eduardo. (1991).*"La frontera de al Ándalus en época de los omeyas",* Madrid, p163.

RODRIGUEZ MADIANO, F. (1994)." Acerca de la población arabizada del reino de León, siglos X-XI), *Al Qantara* 15/2, 1994, pp465-472

110.AYALA MARTINEZ, Carlos de. (2012), "La memoria del 711 en la historiografía cristiana medieval y actual".In *711-1616 de Arabes a Moriscos, una parte de la historia de España* **,** editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, pp346-347 .Se basa sobre una

atención es la fecha de la obra 754, redactada en el primer siglo de la conquista musulmana. En esta crónica redactada por un clérigo no se describe a los musulmanes como enemigos de la fe cristiana, ni señala destrucciones de iglesias o persecución de clérigos. La mayoría de los investigadores prefieren la etimología árabe de esta palabra, con una adaptación al romance del vocablo must'rib[111].El vocablo Mozárabe, no representa ninguna connotación peyorativa, y por lo tanto marca el nacimiento de una nueva distinción entre la población autóctona, y otra que proviene de territorios islámicos, cuyos cultura y lengua árabe, la palabra como lo habíamos señalado, apareció en León cuando se acentuó la emigración del Sur hacia el Norte, y la documentación latina no poseía hasta entonces de un término para diferenciar a los individuos. El vocablo se usó en el habla oral, para pasar a ser usado en la lengua escrita, en 1085 Alfonso VI, en su fuero en 1101califica a los inmigrados por mozárabes, para distinguirlos de los castellanos y de los francos, estos inmigrados diferenciados por la apelación, el uso del árabe y la práctica del rito visigótico.

3. Los judíos: su situación antes de la conquista musulmana en 711

No se sabe con exactitud cuando se asentaron los judíos en la Península Ibérica, su presencia era atestiguada desde épocas muy remotas, hasta el reino de la monarquía visigoda, cuando eran maltratados, los musulmanes les liberaron de la injusticia donde vivían, y les acordaron cierto grado de autonomía y libertad[112]. El judaísmo del Occidente musulmán, se remonta a un pasado lejano, la presencia judía en la Península Ibérica es muy antigua, y se remonta a la época en que los fenicios establecieron sus emporios en las costas mediterráneas, existieron en la época romana y visigoda, hasta la llegada de los musulmanes el año 711[113].

Se considera la intervención judía en tiempos de la conquista de primordial importancia, oprimidos por su poder (visigodo) y obligados a conversiones forzadas y en muchas ocasiones exiliados con sus familias, habrían recibido a los conquistadores con

---

reciente edición de J.E López Pereira, *continuatio Isidoriana Hispana* Crónica Mozárabe de 754, Estudio, edición crítica y traducción, León Centro de Estudios de Investigación San Isidro, 2009.

111 .SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de los Mozárabes de España*, op.cit, pp. IX-XV, AILLET, Cyrille, op.cit, p 2, si reemplazamos el vocablo mozárabe por otro, nos referimos a arab el must'riba, para calificar a los árabes cristianos, el árab el must'riba en contra posición a al-arab el 'ariba (árabes puros y árabes imitadores), en al Ándalus los musulmanes preferían usar el calificativo mu'āhidūn o ḏ immíes, conceptos que se refieren al estatuto jurídico. Y Nasāra para subrayar su pertenencia a la religión cristiana.

112.Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṭ El 'brī El Yāhūdī fi el ġard el Islāmī, el Tasāmū el haq*, Dār 'Abī Raqrāq, Ribaṭ , p 16

113.ZAAFRANI, Haim. (1994) .*Los judíos del Occidente musulmán, Al Ándalus y el Magreb*. Ed. MAPFRE, Madrid, pp. 18-22

brazos abiertos.Tanto Tāriq como Mūsa les encomendaron la defensa de las ciudades conquistadas, el caso de Toledo y Sevilla. De toda manera el establecimiento del poder musulmán supuso para la situación judía un gran alivio social, económico y jurídico. Tras la conquista iniciada en 711, los judíos se convirtieron igual que los cristianos, en ḏ imies o tributarios protegidos, sujetos a los mismos impuestos y también gozando de la misma autonomía.Tras la conquista, el estado que surge es una amalgama de confesiones diferentes. El derecho musulmán establece el principio de confesionalidad de las leyes; por lo que cada una de las comunidades se regirá por las normas emanadas de su propia confesión.

4. El marco jurídico legal de las dos minorías (judía y cristiana) después de la conquista musulmana

Los judíos españoles florecieron en al Ándalus sobre todo en el siglo XI, en años subsiguientes sus descendientes considerarían dicho siglo como una especie de Edad de Oro. En lo que se refiere a la Edad Media, los datos numéricos son siempre difíciles de obtener e infunden sospechas fundadas, pero se ha hecho por lo menos un cálculo serio en el sentido de que la población judía de los territorios musulmanes de entonces constaría de unas 60.000 personas, lo que equivale a un 1 por 100 de la población total, esta población era más numerosa en las ciudades, porque los judíos eran en gran parte, aunque no exclusivamente, un grupo urbano como lo declara Reilly[114].Rachel Arié comparte la misma opinión,

> "*Les juifs avaient formé un gros noyau de population en Andalousie des les premiers temps de la présence musulmane. Les communautés juives dont l'implantation remontait à l'époque romaine manifestèrent leur loyalisme à l'égard de la dynastie Umayyade ».*[115]

La situación de los judíos fue semejante a la de los mozárabes desde el punto de vista jurídico, los judíos no tenían ni una nobleza al modo árabe, ni nobles al estilo mozárabe, su categoría y su articulación dentro de la sociedad fue diferente, su categoría

114.REIlLLY, F Bernard. (1992), *cristianos y musulmanes 1030-1157: historia de España*, Ed. Crítica, Barcelona, p 29.

115.ARIE, Rachel**. "**Les minorités religieuses dans les royaumes de Grenade 1232-1492*".In minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*. *RMMM***,** N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp.55-56. « Los judíos habían formado un gran núcleo de población en al Andaúus de los primeros tiempos de la presencia musulmana, las comunidades judias cuyo origen remontaba a la época romana manifestaron su incliánción con respecto a la dinastia omeya», traducción personal.

principal era la de los guías: los rabinos y los ilustrados, el resto de la población se ordenaba por su posición económica, ricos acomodados y pobres. Sus rabinos y letrados eran respetados, pero los ricos eran odiados y despreciados, por la nobleza árabe y mozárabe, necesarios como comerciantes y los financieros no podían ser rechazados ni perseguidos, eran bien integrados en sus aljamas pero totalmente marginados por las sociedad musulmana y cristiana.

Los judíos de al Ándalus, pudieron mantener su fe tras la conquista musulmana, pasando también a la situación de protegidos o tributarios ḏimi, la convivencia de los judíos con el Islam desde tiempos muy remotos, desde nuestro profeta Mohammed, produjo una fructífera tradición judío islámica, como si los judíos no pudiesen florecer más que en tierras de Islam o Cristianismo. Los judíos pertenecían a todas las clases sociales y a todas escalas económicas. La presencia de los judíos era una realidad, notada urbanísticamente eran extendidos por todo el territorio andalusí, en algunos periodos formaban la mayoría en algunas ciudades, Granada llamada, Garnāta al-yahūd, Lucena...

5. La política musulmana de capitualaciones: el pacto de Ḏimma:

Como ya apuntamos cuando hablábamos de la época de la conquista, en ella se dio frecuentemente el caso de que los invasores pactasen con las autoridades de una determinada región o ciudad una capitulación o tratado, de duración determinada, por la que los cristianos y judíos se comprometían a satisfacer un tributo anual, en dinero, y no colaborar con los enemigos de los musulmanes ni atacarlos. Se conoce la existencia de varios territorios, como el de Murcia de Teodomiro, el más famoso y el mejor documentado, y los de Elvira, Granada y el Valle del Mondego en el actual norte portugués. En todo caso, su existencia estará condicionada a que ninguno de sus miembros causase daño a musulmán, lo que acarrearía la revocación del pacto[116].

Se menciona la ḏimma en el Corán, es la manera de tratar con los pueblos que confiesan las religiones monoteístas. Alcorán la máxima instancia de autoridad religiosa normativa para los musulmanes, dispone que no haya coacción en la religión

25"لا إكراه في الدين " سورة البقرة الآية[117]

116.DAMIAN CANO, Pedro. (2004), *Al-Ándalus: El Islam y los pueblos ibéricos*. Ed. Sílex, Madrid, p 59

117."No hay coacción en la práctica de adoración"/Azorat de Albaqara, Traducción de MELARA NAVIO, Abdel Ghani**.** *El noble Corán y su traducción*, comentario en lengua española, traducción y comentario, complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán, Madina al –Munawwara

Lo que se interpreta como la prohibición de forzar la aceptación de la fe islámica. El Islam hace mención específica respecto a los cristianos y judíos

"إنما المؤمنون إخوة" سورة الحجرات الآية10[118]

"ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم"46[119]

El ordenamiento jurídico de una sociedad trasluce una serie de principios, de ideas, de creencias que partiendo de las clases dominantes, influyen directamente en la vida de todos los individuos que en ella se integran, el derecho musulmán en tanto que conjunto de normas reguladoras de la convivencia, y más en concreto en un proceso civil, es una vía muy válida para aproximarnos a una faceta importante de la realidad cotidiana de una sociedad, lo que nos permitirá no ya conocer, sino comprender el contexto de una vida compartida.

El uso amplio y la práctica política árabe islámica de *'ahd* (pacto), que se utilizaban en los casos de acuerdos firmados con la gente del libro, para poder vivir en tierras del Islam bajo ciertas condiciones concretizando una especie de convenio, dentro del ámbito del derecho constitucional del Islam[120]. La llegada del Islam a la península Ibérica en el primer cuarto del siglo VIII trajo consigo cambios radicales para la vida social, económica e intelectual de los judíos de Al Ándalus. Después de la continua incertidumbre a que se veían sometidos los judíos con la subida al trono de cada rey visigodo, es explicable que ante la invasión musulmana se refugiaran en la zona conquistada por los musulmanes. La especifidad de las comunidades del libro supone su distinción de otras comunidades de paganos, y se manifiesta en dos aspectos: ŷizya y ẖarāğ[121]. Estos preceptos coránicos constituyen la base sobre la que se desarrolla el estatuto jurídico de los ḏimies.

118."Los creyentes son, en realidad hermanos", Azorat de los Aposentos privados.

119."Y no discutas con la gente del Libro sino de la mejor manera, a excepción de los que hayan sido injustos".

120.Los judíos y cristianos que tenían un "Libro" revelado por Dios. Algunas de las propuestas formuladas por Ibn Abdún, como esta de llevar una prenda distintiva, se asemejan a las que figuran en el "Pacto de 'Umar", reproducido por Mark R. Cohen (1999, pp. 106 y 107). Se trata del segundo califa Omar ibn Jaṭ áb I (634-644), que, tras la conquista de Siria, otorgó un tratado de paz a los cristianos sirios. Sus cláusulas han llamado mucho la atención de los estudiosos porque son humillantes para los cristianos para algunos historidores y, según la redacción del texto, fueron propuestas por ellos mismos a cambio de protección y aceptadas con alguna imposición más por el califa. Dicho "Pacto de 'Umar" fue difundido por al-Ándalus en el libro *Lámpara de los príncipes* (*Sirā*t *al-Mulūk*) del Tortoši no Abū Bakr al Turtušī (muerto en 1126) las capitulaciones de Tudmir (Teodomiro de Murcia) tienen un contenido parecido a algunas de las cláusulas del Pacto de Omar

121 .La palabra ẖarāğ, se emplea para designar la obligación fiscal, de los ḏimies en al-Ándalus, más detalles véase: CARMONA GONZALEZ, Alfonso. "Doctrina sobre la ğizya en el Occidente islámico pre-moderno", In, Religion *and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries)? the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols,pp91-110

Ḏimma estatuto legal:

Ḏimma, es un término que designa un contrato en el que una comunidad musulmana protege a miembros de otra religión, a condición de que ellos mismos respetan la dominación del Islam, se llaman ḏimies, pagando ŷizya**,** ahl al kitab, expresión que designa a los judíos y los cristianos quienes la ley musulmana garantiza la protección de los creyentes porque hay un pacto entre ellos.

ابن المنظور يعرف الذمة

الذمة و مما يعني العهد و الامان و الضمان و الحرية والحق و سمي اهل الذمة لدخولهم في عهد [122] المسلمين

اهل الذمة هم من يؤدي الجزية و هؤلاء لهم ذمة مؤبدة ان عاهدوا لمسلمين [123]

Los miembros de otras religiones monoteístas, llamados *"gente del libro"* viven bajo la protección del gobernante musulmán con derechos y deberes diferenciados, los ḏimmies eran extensos del servicio militar y del impuesto religioso Zakat;[124]judíos y cristianos podían vivir en el ámbito de la comunidad musulmana como ciudadanos, bajo unas condiciones jurídicas especiales.

La aceptación de la condición de ḏimmí, automáticamente excluía de la participación en el poder político, el privilegio de la ḏimmia se otorgaba solo cuando la ciudad cristiana se rendía mediante capitulaciones. Pues mejor no estudiar la conquista como una dicotomía "ruptura" frente a "continuidad", sino como transformación y pervivencia poniendo especial interés en analizar los pactos entre autóctonos y conquistadores, hay que resaltar lo positivo de la conquista y no cargar la de elementos

122.El Mimī Ḥasan. (1998), *Ahl el Ḏima fi el Ḥaḍāra el Islāmiya,* Dar el Ġarb el Islāmī, Beyrouh, p20 Según Ibn Manẓ ūr: define la dima: "Ḏimma significa el pacto, la protección, libertad y derecho y se llaman los dimmíes porque pactaron un tratado con los musulmanes". traducción personal

123. EL Ŷarari, Abbes. "El Tasāmuh el dīni wa aṭ āruho fi Ḥaẓ ārat el Andalūs, Maŷalat el Ḥaẓ āra el Islāmiya fi al andalūs".In *La civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia*, publicaciones del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de las civilizaciones coloquios I, 2003, p40,"Ahl ḏimma son los que cumplen la ŷizya y estos tienen protección eterna si pactan con los musulmanes" traducción personal, el autor presenta con detalles los preceptos del Islam y de la Sunna, que obligan y incitan los musulmanes a proteger a los ḏimmies con sus intereses. Hay una detallada información basada sobre versos coránicos, y hadices de nuestro profeta, que revela que el origen de la tolerancia atribuida a la gente del libro es de base coránica.

124 .*Encyclopédie de l'Islam*, TII, París, Larose S.A ed, 1977, p234-239.

negativos y violentos.Los musulmanes judíos y cristianos constituyen las tres religiones monoteístas que proceden de un tronco común, la Biblia.

> "*Como en el resto del mundo islámico, los judíos (y los cristianos) peninsulares fueron considerados por el nuevo poder como Ahl al Kitab (gentes del libro) dotados de una escritura y sujetos a un estatuto legal, el de la dhimma, que implicaba una serie de restricciones sociales y una carga fiscal especifica pero que garantizaba la protección legal del poder político islámico."* [125]

Saenz Badillos se expresa de otra manera, *" À cette vision de tolérance et de coexistence idéale, on peut opposer aussi que les juifs n'avaient pas la plénitude des droits, cela en raison des dispositions du coran qui excluent les juifs et les chrétiens de la vie politique"*[126].

Cyrille Aillet, tiene otra interpretación cuando analiza la situación de los ḏimmíes bajo la autoridad musulmana, según su opinión, la condición de ḏimmíes, en tierras musulmana, implica una interpretación histórica y social, más importante que la jurídica (religiosa), en su artículo se pregunta sobre la doctrina malequi, si era más rigorista que las otras escuelas jurídicas para lo que se refiere a las divergencias en la concepción de ḏima, justificalo, por la ausencia de una prueba histórica que rechaza para no decir persecute a los cristianos y judios en el Oriente, minorias que han existido dependiendo del mismo estatuto, pero sin vivir la misma situación[127].

Habla de cierta libertad acordada a los judíos calificando los visigodos de ser los opresores que oprimían a los judíos y que el Islam liberó estos judíos, que supieron aprovechar y desarrollar su vida social y cultural, y de otra parte señala que el Islam excluye a los judíos de la vida política respetando los preceptos del Islam, Ángel Sáenz Badillos, va más allá cuando deduce que, el Islam permitió a los no musulmanes un estatuto especial los ḏimmíes, pero los viejos, mujeres enfermos y niños, eran excluidos del pago de la capitación, esto no significa que eran considerados como categoría inferior, sino como

125 .GARCIA GARENAL, Mercedes, artículo todavia no publicado , p 40

126.SAENZ BADILLOS, Angel. "Les recherches sur les juifs d'al Andalous dans les vingt cinq dernières années". In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, *RMMM*, N-63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, .p*65.*« A esta visión de tolerancia y de coexistencia ideal, podemos oponer también de que los judíos no tenían plenamente los derechos, debido a las disposiciones del Corán que excluyen a los judíos y a los cristianos de la vida política » .Traducción personal.

127.AILLET, Cyrille. "La construction des frontières interconfessionelles, le cas des chrétiens d'al Andalus dans les sources juridiques (II/VIII-VIe/XIIe*)*.In, *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp167-197.

personas protegidas y sin fuente de ingresos, que se debía ayudar. Aunque muchos autores hacen elusión a que se debe a la consideración de esta gente como personas de segundo rango.Garcia Sanjúan explica la política de pactos, como forma de sumisión del territorio peninsular en momentos de la conquista, no por haber sido un afán de tolerancia, sino el producto de una actitud pragmática dirigida a ganarse el favor de las elites locale el marco legal de ḏimma fijaba límites a su autonomía, situándolos en una posición de inferioridad, aunque al mismo tiempo; les otorgaba garantías y derecho[128].

Tanto a cristianos como a judíos, en su calidad de gente del libro, se les aplicó el estatuto de ḏimmíes,(minorías protegidas), lo cual implicaba que, mediante el pago de un impuesto el gobierno musulmán se les garantizaba protección en diferentes aspectos: ámparo de la ley local a sus personas, propiedades y religión siempre que permanecieran fieles a sus creencias primitivas; se fomentaba la conversión al islam, pero no se les obligaba a nivel individual, un ḏimi tendía a diferenciarse del musulmán en el modo de vestirse, y se prohibían los matrimonios mixtos[129].

Hay que distinguir entre tributos pagados por los musulmanes y los ingresos procedentes de los impuestos que gravaban exclusivamente a los tributarios. Los musulmanes pagaban el *'úšr* o zakat, según la legislación musulmana, y según la misma los tributos contractuales que tenían que pagar ahl ḏima, eran de dos tipos: ŷizya ḫarāğ, se cobraba cada vez cada mes lunar, y se podía evitarlo convirtiéndose al Islam, ya que así se dejaba de ser ḏimmi. *"Los ritmos de conversión al Islam se conocen mal, pero parecen haber sido lentos y no fomentados por el poder que prefería recaudar los impuestos que proporcionaba la población de ḏimmíes, las conversiones fueron aumentando según creció el prestigio social y cultural del uevo poder"*[130]

6. Los tributos pagados por las minorías judía y cristiana

6.1.ŷizya o Tributo personal: capitación, su cuantía no fue siempre la misma, generalmente se fijaba en cuarenta y ocho dírhem de plata, para los ricos de veinticuatro para la clase media y de doce para los vivían de su trabajo, cada fin de mes lunar, eran exceptuados de su pago las mujeres y niños, los monjes, los ciegos y enfermos los mendigos y esclavos.

128 . GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos, Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media,* Ed. EUG, Granada, p 8.
129.GONZALO MAESO, David. (2001), *El Legado del Judaísmo Español*. Ed. Trotta, Madrid, 2001.p15.
130.GARCIA ARENAL, Mercedes. Articulo todavia no publicado, p 7

A demás de pagar estas obligaciones fiscales, los cristianos y judíos estuvieron extensos del servicio militar, el impuesto era arreglado a las clases y profesiones de los tributarios.

6.2. ẖarāğ o El impuesto territorial: producto de los campos, era el ŷums, quinto de Alá, su pago era anual y consistía en un porcentaje de los productos obtenidos, cuyo cantidad variaba según el monto de lo cosechado, y solo todo según el tipo de las tierras de cultivo, aunque habitualmente se fijaba en el 20 % del total[131].

Se pagan estos impuestos de capitación, como contraposición para poder practicar su fe; ser sujeto de ciertas condiciones y disfrutar de autonomía comunal, así como recibir el titulo de protegido por los musulmanes de las agresiones y maltratamientos. Es una contribución territorial, sólo era obligatorio para los tributarios que habían conservado tierras por pacto, cuando uno de ellos se convertía al Islam, la contribución no seguía pagándose.

A cambio de pagar estos impuestos, judíos y cristianos se comprometen al cumplimiento de ciertas condiciones, que determinan una limitación legal de sus derechos, frente a los no musulmanes este marco legal, de la situación de los ḏimmies en al Ándalus ha sido definido en base al concepto de tolerancia discriminatoria, ya que se admitía su presencia y se les reconocían ciertas libertades, no gozaban de la plenitud de derechos.Por otra parte, uno de los derechos excepcionales de derechos de los ḏimmies es el apartamiento, en una región bien definida de la ciudad, una manera para poder vivir sus propias normas internas sin interferencias de las autoridades musulmanes, manera de crear un espacio propio sin la intervención o presencia de elementos culturales ajenos de su modo de vida.

> *"Les espagnols qui se refusèrent à adopter l'Islam et demeurèrent chrétiens, tout en continuant à vivre, suivant l'expression arabe "entre les dos des musulmans", étaient parfois qualifiés par ces derniers de la dénomination assez vague de "adjam", qui s'applique en principe à tout les non-Arabes…Les chroniqueurs arabes les désignent le plus fréquemment sous le nom de mu'ahidun, ceux qui ont passé un pacte……l'appellation de mu"ahid finit par s'appliquer plus spécialement aux chrétiens, celle de dhimmi aux juifs"*[132].

131.DOZY Reinhart P. (1984), *Historia de los Musulmanes de España*, TII, Leyden, Madrid, pp. 47-48.

132. LEVI PROVENCAL**,** Evariste.**:** *Histoire de...*op.cit, pp77-78 , "Los españoles que rehusaron adoptar el Islam y permanecieron cristianos, siguiendo viviendo , según la expresión árabe "entre las espaldas de los musulmanes", eran por lo tanto calificados por estos últimos de una manera vaga "adjam", expresión aplicada en principio a todos los neo-árabes…los cronistas árabes les designaban frecuentemente por el

Los judíos de al Ándalus estaban culturalmente arabizados; su cultura, sus relaciones extra locales, y la fragilidad política de algunas taifas; puso a la cabeza de la administración en varias de ellas, como Almería, Granada, Sevilla y Zaragoza, a notables judíos que ejercieron como visires y secretarios, entre ellos se destaca: Samuel b.Nagrella y su hijo José, que llegaron a ser visires todopoderosos en la taifa de Granada[133].

7. Fuentes jurídicas que tratan el estatuto legal de los no musulmanes en tierras bajo dominio musulmán

La estructura y organización de la vida en al Ándalus, en todos sus aspectos era basada sobre la religión (como todos los estados musulmanes), se apoyó sobre el derecho musulmán y la aceptación del fikh māliki. El eficaz apoyo al poder establecido en al Ándalus, tiene su raíz en la índole del fikh, como derecho propio de todo musulmán, sus fuentes básicas son:

-*El Corán*, y *la Sunna* (tradición de los dichos, hechos y omisiones en las colecciones del hadit

-En algunas cuestiones se recorre al *'ŷmā'*, la opinión común de los jurisperitos.

Los cristianos y judíos en tierras bajo dominio musulmán, tenían el carácter de gente protegida por el Islam mediante pacto, por parte musulmana el compromiso implicaba no intervenir en sus asuntos internos, dejarlos en posesión de los bienes y en el uso de sus derechos privados, no reducirles a la esclavitud, no imponerles obligación alguna en materia religiosa, respetar sus iglesias y protegerlos contra ataques, interiores o exteriores, por otra parte en al Ándalus los mozárabes se comprometían a no ocultar a esclavos fugitivos ni a enemigos, a revelar a los musulmanes la situación de sus adversarios y a pagar los impuestos especiales .

En esta parte cabe mencionar la obra de Antoine Fattal[134], obra considerada por el mundo occidental, el punto de partida sobre el estudio de las relaciones sociales entre musulmanes y no musulmanes.Los musulmanes se basaban en sus relaciones con los no musulmanes sobre las cuestiones teóricas, *masā'il,* quien se encarga el *fikh* de solucionar, cuestiones aplicables a cualquier espacio de Dar el Islam, Cyrille Aillet, nos propone tres

---

apelativo mu'ahid los que han firmado un pacto…la apelación mu'ahid terminó por aplicarse más precisamente a los cristianos, y la de ḏ immi a los judíos "traducción personal ,

133.Más detalles sobre estos judíos véase la tercera parte.

134.FATTAL, Antoine. (1958) *Le statut légaal des non-musulmans en pays d'Islam*, imprimerie catholique Beyrouth.

fases al estudiar la formulación del derecho atribuido a los protegidos, por que las fetwas reflejaban las necesidades de la sociedad en al Andalus,

-*la formulación del derecho relativo a los ḏimies*: consiste a una fase de elaboración de la situación de los ḏimies, (época del emirato siglo IX, es el periodo cuando el Islam regulariza las fronteras intercomunitarias).

-segunda fase *siglos X-XI*, el fikh no hizo más que repetir y conservar el derecho relativo a los ḏimmíes.

-periodo que coincide con *la desaparición de las minorías cristianas*, en el siglo XII, e ibn Abdūn con su tratado de Ḥisba, revela la verdad de que las comunidades cristianas, no han desaparecido completamente en Sevilla[135]. El tratado de ibn Abdūn, se considera como una fuente importante para la Sevilla Almorávide, se refiere en un total de siete ocasiones a los protegidos, casi aludiendo de manera distinta a judíos y cristianos, aunque a veces lo hace de forma individualizada respecto a una de las dos minorías[136].

8. Una reflexión sobre el uso de algunos conceptos en relación con el tema:

(Tolerancia / coexistencia /convivencia)

En esta parte nos resultaría indispensable hacer algunas precisiones, sobre algunos conceptos, pero a fin de evitar ser exhaustivos nos limitaremos a las más importantes o esenciales. Conceptos, que a primera vista parecen usados, pero que en verdad pueden estar entendidos de una manera errónea.

Tolerancia: del verbo latín: no tolerare, que quiere decir; sufrir o soportar con indulgencia en los demás que desaprobamos[137].Nos explica María Arcas Campoy, la terminología del concepto Tolerancia, el verbo tolerar tasãmaha como llevar con paciencia. De todo ello se desprende que el concepto encierra también el de concesión y transigencia con el otro, y que para ser tolerante mutasamih, hay que serlo con alguien o algo diferente a nosotros o a nuestro entorno.[138]

135.AILLET, Cyrille, op.cit, p 27

136.Habíamos dedicado una parte de nuestro trabajo, para analizar el tratado de Ḥisba de Ibn ‘Abdūn, veáse Parte 4, capítulo 3, La imagen del otro y su identidad en al Ándalus, 8.2 Los tratados de Ḥisba.

137.SALVADOR MARTINEZ H**.** (2006), *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes* .Madrid, Polifemo, p12.

138. ARCAS CAMPOY, María.*"Justicia y tolerancia en el marco legal de las relaciones humanas: el caso de la frontera oriental nazarí (siglo XV) "*.In *CIAAT* .Publicaciones del Centro de Estudios Al Ándalus y de Diálogo de Civilizaciones "Coloquios"1, 2003, pp12 y siguientes. ṣabara/aṭãqa permitir, (samaḥ a) disimular, aguantar una comida y soportar un peso (iḥ tamala), y el término tolerancia tasāmuḥ , como hecho y resultado de tolerar respeto a las opiniones ajenas y permiso. ARCAS CAMPOY, María, sigue diciendo que si el concepto le lleva a preguntarse si tolerancia es “indiferencia, capacidad de soportar el desacuerdo o

Según el diccionario de la Real Academia española "tolerancia" significa: "*Respeto y consideración hacia las opiniones o practicas de los demás, aunque repugnen a las nuestras*"[139]

Tolerancia, es un concepto moderno que se utiliza referido al pasado, la Edad Media y el periodo de nuestro estudio siglos; XI-XIII. El concepto se considera como una virtud en la actualidad, no se tenía en consideración en la Edad Madia. Lo que nos importa en este apartado es explicar ¿qué es la tolerancia?, y si se puede y cómo interpretar esta tolerancia en la Edad Media .A notar que la terminología Tolerancia y su significado como lo conocemos de tolerar y aceptar las diferencias del otro había existido en la documentación árabe. Pero cuando estudiamos un aspecto social de una sociedad de la Edad Media, tenemos que situar bien el término Tolerancia, para no caer en fallos imprecisos[140].

En la Edad Media las sociedades y gobiernos se difieren por su religión lo que significa que la Edad Media hablamos de tolerancia religiosa, y esta rige la política y permite el reconocimiento del otro dentro de límites de condiciones o estatutos; esto creó dos tipos de posiciones:

-Los tolerados que eran generalmente la minoría, los tributarios.

-los tolerantes, la mayoría, el poder político.

Pues, hablar de tolerancia en la Edad Media, como derecho o exigencia se puede considerar erróneo, la tolerancia de la cual hablamos reflejaba más el respeto de la diferencia, de una identidad diferente o ajena, y esto existía en algunos periodos de al Ándalus, este vocablo es la herramienta nuestra para la realización de este trabajo.

Coexistencia o convivencia: otros dos conceptos que debemos poner en escena:

Por una parte, la coexistencia según la definición del diccionario,

« Es la existencia de una persona o cosa al mismo tiempo que otra sin perjudicarse entre ellas ».[141]

---

mas bien y a veces, lo contrario es decir, la obstinación en la defensa de unas ideas "para ella la tolerancia debe ser entendida como la capacidad de soportar, aceptar y permitir al otro diferente sin renunciar a la defensa de sus propias ideas.

139.Diccionario de la Real Academia Española.

140.El Islam reconoce al otro aplicando el estatuto de ḏimma. Las perspectivas modernas de tolerancia se usan para explicar el multiculturalismo, las diferencias de grupos y no de individuos. La idea surge en el siglo XVII; con el principio de reivindicación del principio de Tolerancia Spinoza,1632-1677.El filosófo inglés 1632-1704 Locke, en su carta de Tolerancia quien defendía la libertad religiosa; y rechaza la idea de ateísmo

141.Diccionario Manual de la Lengua Española Vox. © 2007 Larousse Editorial, S.L.

Si por «coexistencia» entendemos, el acuerdo a la sintética definición que nos ofrece el Diccionario de la Real Academia Española, «*existencia de una cosa a la vez que otra u otras »*[142]

La convivencia: « *Acción de vivir en compañía de otro u otros"*

« Convivencia circunstancia de ser dos o más entidades al mismo tiempo »

A base de estas definiciones notamos que hay una diferencia entre ambos conceptos, si el primero trata de existir al mismo tiempo, el segundo trata de existir y relacionarse con el otro[143].

Otros conceptos en relación con el tema

Una de las cuestiones que recaben nuestra atención antes de seguir adelante, es fijar con precisión una serie de conceptos, cuyo uso de forma reiterada dará lugar a una confusión, al usarlos cuando tratamos el tema de las relaciones sociales en al Ándalus, nos estamos refiriendo a términos como:

Interculturalidad, multiculturalidad, pluriculturalidad, cultural o transculturalidad, entre otros que parecen sinónimos pero que encierran entre ellos diferencias notables.Los especialistas en la materia a la hora de intentar definir con precisión cada uno de estos conceptos, tienen muy claro que el punto de partida para ello se encuentra en una correcta definición de otro concepto fundamental; el de cultura, como paso previo para una correcta definición de diferenciación del resto de sustantivos de ella derivados.

Al hablar de cultura, antes de todo nos estamos refiriéndose a un proceso de aprendizaje, donde se dan dos partes del saber: aprender y transmitir conocimientos a través de la lengua, símbolos diversos, comportamientos. Y por lo tanto la cultura: es el conjunto de elementos básicos, económicos materiales que marcan las actuaciones sociales y familiares del individuo. Hablamos de una identidad social o cultural que englobaría el patrimonio individual y colectivo de un grupo concreto.

Partiendo de esta explicación, nos preguntamos ¿cuándo calificamos una sociedad de ser multicultural?

142.Diccionario de la Lengua Española. Madrid. 1992. 21ª edición. p 352.

143.Véase la segunda parte .Aproximacion a un debata historiográfico, donde había presentado las diferentes interpretaciones de historiadores, algunos preferían el concepto coexistencia, otros el de convivencia, explicándolos de diferentes formas.

Ahora bien, ¿cómo podemos reconocer las diferencias existentes entre cada uno de los conceptos a los que nos referimos?

Multiculturalidad**,** se refiere a una sociedad en la que grupos étnicos diferentes, con una lengua y cultura diferentes conviven en un mismo espacio geográfico.

Por su parte el concepto, interculturalidad se refiere al hecho en el que distintas razas, lenguas y religiones distintas conviven dentro de un mismo marco a la situación en que dos o más personas o grupos interactúan, dialogan, se mezclan, conviven de hecho. Hay que matizar que, esta contraposición si lo es comprensible cuando se utiliza una de las acepciones de multiculturalismo.El multiculturalismo denotaba siempre pluralismo cultural, esto es, asunción de la diversidad y respeto a la diferencia del otro.

Si el hecho intercultural es el paso que se da entre estas culturas para eliminar las barreras que existen entre ellas y el reconocimiento de los otros con una identidad propia. Entonces: Hemos de tener en cuenta que hay otro paso más en este deseo de acercar culturas, más allá del conocimiento mutuo de ambas culturas, el de transculturalidad, concepto que C. Rogers relaciona con el de la empatía, *''capacidad para percibir de manera coherente e interesada el marco de referencia del Otro, con los significados y componentes emocionales que contiene, en un esfuerzo por poder ponerse en el «lugar del otro», pero sin perder nunca de vista que esa condición siempre es de «como si »*[144].

Rechazamos la consideración de una sociedad intercultural, en al Andalus pues creemos que la cultura árabe era la dominante y, a la vez, la que aunaba a todos los sectores y grupos sociales; tampoco pensamos que se produjeran fenómenos de transculturación relevantes desde los grupos más débiles hacia el árabe, por consiguiente se podría hablar de un tipo de multiculturalidad no igualitaria. En consecuencia se puede considerar que al-Ándalus fue tierra de encuentro: árabes, judíos y cristianos se mezclaban y convivían con plena integración en una sociedad multicultural, una sociedad donde a veces surgían enfrentamientos entre los distintos grupos, por el contrario, daban lugar a un espacio cultural polifacético de literatura, arte, poesía etc. producto de los nexos de unión de estas tres culturas.''*La nocion de interculturalidad se distingue del multiculturalismo y del pluralismo puesto que su atención directa es promover el dialogo y las relaciones entre diferentes culturas''*[145].

144 . http://www.cnice.mecd.es/recursos2/atencion_diversidad/03_03_4a.htm,consultado el dia; 27-01--2016

145. ZERROUKI KHERBOUCHE, Saliha. "Interculturalidad y alteridad en Diario de Djelfa de Max Aub" In *Oussour Al Jadida*-N21-22, p5.El prefijo "inter" de intercultural, indica una puesta en relación y una toma en consideración de interracciones entre grupos, individuos, identidades.Así, si lo multi y lo pluri (cultural) se limitan al nivel de lo constatado, lo intecultural es una gestión, corresponde a una realidad objetiva.

Entre los años 1940-1950, la lucha de España por definirse como una nación moderna se vio complementada por una polarización de la historiografía peninsular y en particular con respecto al papel de las minorías, las posiciones intelectuales dominantes fueron defendidas por dos historiadores, cada uno de los cuales terminó su carrera en el exilio, Américo Castro vio la historia de España como un proceso de síntesis en el que el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo interactuaron en una relación de convivencia, mientras que Claudio Sánchez Albornoz, se expresaba de otra forma caracterizando las relaciones en la España medieval de ser una coexistencia nada más, y no hay que hablar de esta carga romántica que deforma la historia. Una de las propuestas presentadas por los trabajos de Américo Castro, sostenía que la Península había sido lugar de encuentros relativamente idílicos entre judíos cristianos y musulmanes, (para no decir perfectos), con una carga multicultural, la otra representada por Claudio Sánchez Albornoz, quien afirmaba que los lazos entre los grupos habían sido débiles, la opinión de Américo Castro fue sostenida por varios escritos que hacían hincapié en la convivencia y la tolerancia y la coexistencia, conceptos a partir de los cuales se tratarían las cuestiones relativas a las relaciones entre grupos religiosos distintos. El punto de partida Castro, y su principal enunciado era que la tolerancia entre grupos distintos y la armoniosa convivencia de los mismos habían sido las características predominantes tanto bajo dominio musulmán como cristiano, dando lugar a una romántica coexistencia pacífica, entre las tres comunidades religiosas[146].

La hipótesis de Castro consideraba que, cristianos, musulmanes y judíos habrían constituido tres castas; lo que anulaba la posibilidad de analizar a los grupos de acuerdo con su pertenencia de clase. Por otra parte, la convivencia política hace desplegar un juego de relaciones diplomáticas y puede concluir en luchas y guerras según afirma David Romano[147].

146.CASTRO, Américo. (1948*) España en su historia, Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires, Ed. losada, p83

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio**.**(1956) *España un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamerica, TI, pp 102-108 Para más detalles, véase, MARÍA DE LA PAZ ESTEVEZ, « La España medieval como espacio multicultural : una relexion critica sobre el uso y aplicacion de ciertas herramientes consptuales al estudio de las relaciones interreligiosas » *DIVERSIDAD*.2011. (PDF)

147.ROMANO, David. "Judíos hispánicos, coexistencia , Tolerancia, marginación (1391-1492*)*.In *Actas de IIIJornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.), Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, pp. 25-49. LESDESMA RUBIO, María Luisa. "Incidencia del problema judío en las comunidades mudéjares de Aragón, (1391-1492)". In Actas *de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.), Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, pp.50-61.

Conclusión de la primera parte:

Para concluir esta parte, es menester decir que el estudio de las dos caras de la España medieval, la musulmana y la cristiana, no es fácil de abordar por los detalles importantes que no hemos podido sobrepasar, esto para aclarar el panorama histórico peninsular rico en acontecimientos, hechos y políticas que se sucedieron imponiendo sus ideologías e interpretación que modificaron cada vez los carácteres de la sociedad, sobre todo la musulmana. Para la parte cristiana, este periodo desde el siglo VIII hasta el XIII, consistía en la verdadera creación y fundación de los reinos cristianos del norte penisular.

Pues, el primer capítulo de esta parte, empieza con Feth al Andalus en 711, cuando nació un estado musulmán en el Occidente cristiano que duraría hasta 1492. Es un territorio que estuvo bajo el poder político de los musulmanes y comprendía todo el territorio de la Península en el siglo VIII; hasta que posteriormente sus fronteras fueron modificándose por el proceso de la Reconquista. En el año 912, el emir ‘Abd Rahmān, se proclamó califa, abriendo así una nueva época en al Ándalus, después de un periodo de emirato dependiente (711-756) y emirato independiente (756-912).

En el año 1031, se asiste a la abolición oficial de este califato, lo que dio paso a la división territorial y la aparición de los Reinos de Taifas. Reinos incapaces de frenar el avance reconquistador de los cristianos. Lo que obligaba sus gobernadores a llamar los imperios norte africanos (Almorávide y Almohade).La pérdida de Toledo en 1085, determinó la llamada de Yūsuf Ibn Tašūfin en 1086, (la dinastía Almorávide gobernó hasta 1147).Posteriormente los Almohades desde 1147 hasta 1236).

Entre los siglos XI-XIII, la España cristiana adquirió gradualmente una diversidad y estabilidada política, y se acentuó el proceso de lucha y expansión de los Reinos cristianos a costa de los territorios musulmanes.

En el segundo capitulo, hemos tratado de presentar las minorías étnico religiosas que existieron en al Ándalus, los ḏ immíes: mozárabes y judíos, su existencia no dependía de la voluntad de los gobernadores musulmanes, su estatuto de protegidos mencionado en Alcorán, no se podía romper. Contrario se debía respetar, y el brote de conflictos y desacuerdos se debía solucionar partiendo de su condición de protegidos. Por lo tanto convivían bajo la hegemonía musulmana poblaciones diferenciadas por su origen étnico y su religión, creando un mosaico único en aquella época, pagando impuestos.

Los tributarios cristianos y judíos que gozaron de estatuto particular bajo los gobernadores musulmanes, se consideraban como minorías protegidas, los *mu’āhidūn*, apelación con connotación religiosa, (los que pactan), no se aplicaba sobre los judíos que revistieron la

apelación de *ḏimmi*, y la de *mu'āhidūn*, se restringió su uso para designar a los cristianos, que tuvieron que ser llamados mozárabes, apelativo que refleja la mutación socio-cultural de una comunidad afectada por su coexistencia con los musulmanes y por su adopción de la cultura árabe, el concepto ha sido puesto en escena con su explicación y definición conceptual.

Del mismo modo, resaltar el elemento mudéjar en este capítulo es importante, para demostrar los carácteres de una minoría tolerada dentro de la sociedad cristiana en momentos de la reconquista cristiana. Mudéjares y cristianos podían coexistir pero no mezclarse y formar una nueva sociedad de características diferentes, las normas de segregación de convivencia se fundamentan en el principio de segragación religiosa, algo parecido a la situación de los mozárabes, pero de manera relativa, puesto que los mozárabes habían tenido más libertad para la práctica religiosa hasta compartir sus fiestas y modo de vida con los musulmanes, lo que no había sido lo mismo entre mudéjares y cristianos. Sus morerías, les permitían agruparse para guardar cierta autonomía; los matrimonios mixtos eran prohibidos, contrariamente a los musulmanes que podían contraer matrimonio con cristianas y judías, podemos decir que la integración sociocultural de los mudéjares, lenta y difícil no podía avanzar puesto que la elite religiosa mudéjar prefirió emigrar después de la reconquista cristiana, lo que significa que no disponían de fuertes elites religioso culturales, y con la emigración de los teólogos religiosos, esto tuvo consecuencias sobre la formación religiosa de esta minoría que iría pirdiendo sus carácteres y práctica religiosa, esto a demás de las limitaciones en sus manifestaciones del culto, y sujetos a tratos despectivos y discriminatorios .Los mudéjares eran un grupo sólo tolerado, con jurisdicción y régimen tributario especiales, que padeció durante el siglo XV, una degradación fatal de los acuerdos sobre su permanencia bajo la dominación cristiana, desde 1492, se inició una época de intolerancia religiosa, nunca conocida hasta entonces en la España medieval, se decretó la expulsión de los judíos que no aceptaron el bautismo, los musulmanes iban a conocer el mismo destino en 1502, misión continuada en los años 1608-1611, lo que indica que los resultados de la asimilación socio-religiosa habían sido escasos, y que no habían tenido éxito los procedimientos seguidos para integrar a los miembros de los moriscos, (la apelación que revistieron en los siglos posteriores a la rendición de Granada) en la ley religiosa cristiana.

El tercer capitulo; lo hemos dedicado a la explicación terminológica de conceptos básicos: tolerancia, coexistencia, y convivencia .Del mismo modo hemos definido

conceptos que derivan de cultura, que paraecen sinónimo, pero en verdad encierran diversos significados.

SEGUNDA PARTE Los mozárabes Legislación comunitaria, política, religiosa y cultural

SEGUNDA PARTE: Los mozárabes Legislación comunitaria, política, religiosa y cultural

Introducción

El tema de las relaciones entre grupos étnicos en la Península Ibérica fue tratado por varios historiadores, que sean minorías bajo la autoridad musulmana y sobre su territorio al Ándalus, o bien, las minorías bajo la autoridad cristiana después de la reconquista. La existencia de las minorías religiosas en al Ándalus ha quedado patente en la historiografía occidental y española de modo particular, los cristianos que han despertado hace tiempo un enorme interés histórico. Son demasiados los historiadores que se han acercado al estudio del medievalismo de la sociedad andalusí.

Desde finales del siglo XIX, el tema de las relaciones entre judíos, cristianos y musulmanes en la península ibérica medieval, han suscitado una amplia producción histórica, ya que es un tema estudiado desde un punto de vista historiográfico diferente, se trata de una historia en continua revisión.En esta parte trataremos de ver ¿cómo se organizaba la comunidad mozárabe bajo las autoridades musulmanas?, en un periodo caracterizado por el cambio de hegemonias dirigidores del estado andalusí, que empezó a sufrir descomposición y fragmentación. Esto no significa que no se respetaba el pacto de Dimma, sino las circunstancias políticas que cambiaron y la reconquista que conoció un avance considerable influyeron sobre la situación de una comunidad que preferió exiliarse a las tierras norteñas españolas, temiendo el dogmatismo Almorávide y Almohade, y terminando con su declive, consecuencia de factores internos y otros extrernos que expondremos al final de la parte.

Aproximación a un debate historiográfico y los límites de la libertad

Antes de entrar en el desarrollo del tema de nuestra investigación, nos ha parecido de interés comenzar con una revisión de lo que hasta ahora ha sido escrito en torno al tema, en particular respecto al caso concreto del mozarabismo andalusí.

El interés por este campo de investigación no se ha reducido a las obras, (de Simonet y de las Cagigas citadas anteriormente), sino que han llegado de forma diversa, desigual y progresiva en trabajos de otros investigadores, una de las obras que merece mucho cuidado y que se debe señalar es la de Cyrille Aillet[148].Obra en que el autor trata el tema de una

148.Es una tesis de Doctorado, *Les Mozarabes: Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique, (IX-XII siècles)* Publicada en Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

manera muy diferente con visión renovada, dando al mozarabismo otra dimensión en el tiempo y en el espacio. La historiografía del tema de las tres comunidades desde el siglo XIX a nuestros días, ha habido cambios sustanciales, la atención creciente y divergente sobre las relaciones sociales ha ampliado en consecuencia, en buena medida esa atención se debe al interés actual de examinar las posibilidades de vida pacifica de musulmanes, judíos y cristianos, esto ha llevado a reflexionar sobre un territorio y un tiempo en el que gentes de las tres personas convivían.

Esto sin descuidar la consulta de otras obras indispensables, y no cabe duda que son ricas y caben informaciones y análisis que difieren de un autor a otro, lo que nos ha permitido construir una idea clara sobre esta minoría, obras tal; "*Los mozárabes una minoría combativa*" de Manuel Gonzales Jiménez[149]. La visión de un planteamiento meta histórico de un cristianismo católico enfrentado al Islam ha sido siempre presente en la historiografía referida a este tema (los cristianos de al Ándalus), en frente a aquellos llamados aculturados, que decidieron colaborar con el poder musulmán con el objetivo de preservar sus intereses.[150]

Por otra parte hemos aprovechado la documentación de eminentes investigadores e historiadores, como Pierre Guichard quien se preocupó por la sociedad medieval y sus componentes[151]. Resaltamos también las obras de Mikel de Epalza, quien aportó una visión diferente de los mozárabes[152], y sus apelaciones, manera de existir etc. Y también de María Jesús Viguera Molins, con sus diferentes trabajos hace un balance de la historiografía de al Ándalus desde sus inicios hasta los reinos de taifas[153].Precisamente en su estudio historiográfico de al Ándalus, se divide en dos periodos, desde la conquista hasta los reinos de taifas (el poder fue básicamente andalusí), y el otro el poder fue magrebí (ya que

149.Publicada en Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

150.MONFERRER-SALA, Juan Pedro. « Los cristianos en al-Ándalus y su estudio, situación y propuestas ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España* **,**editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp258

151GUICHARD, Pierre**.** *À propos de l'identité andalouse quelques éléments pour un débat,* Université lumière –Lyon 2/Idem**.** *Al-Ándalus .Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente.* Ed. Facsímil, Barcelona, 1976.Con estudio preliminar de Antonio MALPICA CUELLO, 1995.

Véase también, F. GLICK, Thomas**.** *Cristianos y musulmanes en la España medieval 711-1250,* (versión española de Pilar Aguirre Marcos; María Luz López Terrada y Víctor Navarro Bretons), revisión: Víctor Navarro Bretons, Madrid, Ed. Alianza 1991.

152.EPALZA, Mikel de. **«** Les mozarabes .Etat de question ».In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, RMMM*, N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman**,** pp39-45.

EPALZA, Mikel de. "La islamización de Al –Ándalus: Mozárabes y Neomozarabes" .In *RIEEIM* V, XXIII, Madrid, 1985-1986, pp173-179.

153.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: al Ándalus del siglo XI al XIII* .Madrid, ed. Mapfre, 1992.

tanto los Almorávides como Almohades tuvieron su centro en Marruecos). Luego el poder vuelve a pasar a manos de los andalusíes con los Nazaríes.

Tratando los dos periodos de al Ándalus, Viguera se ha ocupado por la cuestión de las minorías resaltando sus situaciones en diferentes épocas, y analizando su peso y importancia[154].

A demás de otros estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, que tratan la cuestión mozárabe desde diferentes perspectivas y sobre todo sobre el fin de las comunidades cristianas de Al Ándalus[155] .

También los trabajos, de eminentes especialistas que se han ocupado por el tema de las minorías desde diferentes angulos[156].Mencionamos del mismo modo una serie de artículos que tocan la cuestión de las relaciones de las tres comunidades en la España Medieval[157].

Las fuentes existentes para abordar la cuestión de la conexión entre los grupos minoritarios son muchos que difieren desde los puntos de vista:

En Norteamérica, las perspectivas antropológicas y tecnológicas son más evidentes en el trabajo de Glick, cuyos estudios de aculturación y de difusión tecnológica tienden un puente entre al-Ándalus y la España cristiana[158].

154.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Cristianos, Judíos y Musulmanes en al Ándalus, " .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo, una serie de artículos* reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp 43-63. Idem. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus". In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p p 151-168. Idem."Existe una identidad mozárabe"a modo de conclusión. In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2008, pp299-314.

155.Colección de la Casa de Velázquez, Vol. 101, Madrid, 2008, véase bibliografía.

156.1- *Minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, In *RMMM* N-63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman véase la bibliografia.

2-In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009 véase la bibliografía

157.VALLVE BERMEJO, Joaquín. "Los Musulmanes de al Ándalus, su relación con cristianos y judíos" VII-X)». In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo*, una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.

BLASCO MARTINEZ, Asunción. "Los judíos de la España Medieval, su relación con musulmanes" .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo*, una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp71-101.

ROMANO, David. "Judíos hispánicos, coexistencia , Tolerancia, marginación (1391-1492).In *Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.),Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, pp. 25-49.

158.GLICK, Thomas. F, (1991) *cristianos y musulmanes en la España medieval 711-1250,* (versión española de Pilar Aguirre Marcos; María Luz López Terrada y Víctor Navarro Bretons), revisión: Víctor Navarro Bretons, Ed. Alianza, Madrid. Idem, (1984) *Tecnología, Ciencia y cultura en la España Medieval*, Ed. Rialp, Madrid,

Capítulo 1 la perspectiva política de la existencia mozárabe y su organización comunitaria

Capítulo 1 la perspectiva política de la existencia mozárabe y su organización comunitaria

Introducción al mozarabismo andalusí

La visión de un cristianismo católico enfrentando el Islam, ha sido siempre presente en la historiografía, los cristianos aculturados colaboradores con el régimen musulmán, en frente a sus correligionarios católicos.(Es un punto que hemos desarrollado en la parte historiografica), esta separación tangible en seno de esta comunidad llegó a un resultado claro; los mozárabes habían existido como grupo heterogéneo, dividido entre los que se pegaban a conservar y preservar su identidad cristiana, y los que se aculturaron con el objetivo de preservar sus intereses, a esta categoría se debe el uso del vocablo o anacronismo mozárabe[159].A veces el tratamiento del tema y la historiografía obedece siempre a planteamientos ideológicos:

-Los colaboradores con el estado musulmán, contra los opositores.

-Los aculturados contra los nacional-católicos

La reformulación de un justo contexto "los cristianos de al Ándalus", para llegar a su realidad histórica y definir su identidad, debe ser una tarea multidisciplinar, aprovechando de todos los datos y fuentes sin obedecer a ninguna ideología.

Para el tratamiento del tema de la cuestión mozárabe hay que partir de un tratamiento particular del tema, ya que para los estudios de Simonet, de las Cagigas y otros no representaron más que generalidades, en contra partida lo que se debe hacer es; partir de un estudio socio-historiográfico, temas de carácter textual, que se deben sumar a los generales contribuyendo así a la petición progresiva de la realidad de los cristianos en al Ándalus, sin sobrepasar la cuestión política , hay que situar bien la existencia cristiana bajo los diferentes gobiernos en al Ándalus, que no habían abrazado la misma política a lo referente a las minorías[160].

159.MONFERRER-SALA, Juan Pedro**.** « Los cristianos en al-Ándalus y su estudio, situación y propuestas ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España* **,**editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, p259

160.Idem. Para el autor se puede resumir las posturas adoptadas ante este tema en los tres grupos siguientes:
-Latinistas con aceptación de lo narrado como realidad histórica, con contadas excepciones
-Medievalistas, con posturas diversas y hasta ecléticas ante el problema
-Arabistas, por lo general reacios, y cuando menos dubitativos, ante los sucesos narrados en los textos latinos, aunque ausentes de las fuentes árabes.

El mozárabe o cristiano viejo, "*es el hombre limpio quien no tiene raza de moro ni de judío"*[161], lo que implica una división que hace de la gente de España en cuanto a su ascendencia. Otro tratado, se preocupa por alabanzas de los mozárabes, considerados como heroes, descendientes de restos de godos, cabe dos partes, la primera es una reseña breve de la historia del pueblo mozárabe y de sus vicisitudes bajo el dominio árabe, la segunda una relación de los privilegios de los mozárabes[162].

Conviene señalar que uno de los temas particulares que había tenido especial interés historiográfico, hay que referirse al caso de los llamados martirios cordobeses del siglo IX, que beneficiando de diferentes estudios, por que representaron la diferencia, y la oposición que empezó a brotar en seno de la sociedad andalusí, después de la conquista, reflejando posturas diferentes a la hora de tratar el tema por los historiadores[163].

En al Ándalus no habían únicamente los cristianos autóctonos llamados después mozárabes, sino esta comunidad era reforzada con la llegada de otros cristianos orientales, con eclesiásticos en un número que no se puede determinar, trajeron sus textos; que sin duda fueron traducidos o adoptados en al Ándalus, nos dice Juan Pedro Monferrer Salas, que estos textos probablemente fueron utilizados, "*junto con las versiones latinas que actuarían como texto de base; en esta labor traductora los cristianos nativos tendrían la colaboración de esos cristianos andalusíes establecidos en al Ándalus*"[164].

No hay que reducir la situación mozárabe a un estudio de un grupo delimitado por un territorio "al Ándalus", o por un estatuto Dimma. Por identidad señalamos el fenómeno dinámico por el que un grupo está definido, presentado en un espacio, de su sociedad determinada; elaborando sus propios signos de identidad.

> « *On ne réduit pas la situation mozarabes à l'étude d'un groupe délimité par un territoire (Al Andalous) ou par un statut (la dimma)…cette situation se déploie dans deux espaces bien distincts ;al Andalous, ou l'ont peut s'interroger sur la formulation d'une « identité » chrétienne dans un contexte d'islamisation et arabisation, les terres de migration du nord, ou la question*

161. LOPEZ ESTRADA, Francisco. « Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes ». In *Al Andalus,* Vol. XVI-1951, pp331-335.Se trata de un tratado descubierto en el siglo XVIII, en el que los mozárabes son considerados como los verdaderos españoles, por oposición a los conquistadores.

162.Idem, p 334. Es un tratado del que se deduce que su autor era un erudito que manejaba una extensa biblioteca.

163.Los más destacados, SIMONET (1967), CAJIGAS, Isidro de las. (1947), etc…

164.MONFERRER-SALA, Juan Pedro**.** « Los cristianos en al-Ándalus y su estudio, situación…"op.cit, p263.

mozarabe, se résume par l'expression d'un rattachement à la culture méridionale dans un contexte chrétien et latin »[165]

Contactos culturales o aculturación; la noción de aculturación sirve para transcribir las situaciones de contactos culturales, es una noción forjada por uno de los antropólogos estadounidenses quien define la aculturación de la siguiente manera: « *L'acculturation étudie les phénomènes résultant d'un contact continu, intense et direct, entre des groupes d'individus possédant des cultures d'origine de l'un des groupes ou bien deux* »[166].

Partiendo de esta definición, se encuentra una hierarquía tasita (implícita), entre el grupo dador (donor group) y el grupo receptor (receiving group). Algunos investigadores aplican la noción de aculturación en el sentido de la recepción pasiva de una civilización superior por un grupo en situación inferior numérica cultural o socialmente, esta misma concepción permitió a la élite aculturada "*groupe sélécteur*" la elección de los elementos transmitidos a los miembros del grupo receptor. La adopción de la lengua árabe por los mozárabes, resulta uno de los elementos adoptados por el grupo receptor, dándonos un modelo de selección propio.

La formación de un cristianismo de lengua árabe en al Ándalus, no resultaría recibir por el grupo está en situación pasiva de aceptar y recibir, sino resulta la construcción de un modelo autónomo integrado en la sociedad árabe andalusí.

Este era un modelo árabe y no islámico, evoca un proceso de arabización, mutación lingüística basada sobre la asimilación de referencias constructivas de la cultura árabe.

"Il ne peut exister d'identité substantialiste; il n y a que des identités en situation, produites par des interactions"[167]. La situación mozárabe en la península ibérica es producto de identificaciones múltiples.

---

165. AILLET, Cyrille (2010), op.ci. p34. « No se reduce la situación mozárabe al estudio de un grupo delimitado por un territorio (al Ándalus) o por un estatuto (la ḏimma)…esta situación se desplega dentro de dos espacios bien diferentes: al Ándalus, donde se puede interrrogarse sobre la formulación de una «identidad » cristiana en un contexto de islamización y arabización, las tierras de migración del norte, donde la cuestión mozárabe, se resume por la expresión de unión a la cultura meridional dentro de un contexto cristiano y latín », traduccion personal.

166.« La aculturación estudia los fenómenos derivados de un contacto continuo intenso y directo, entre grupos de individuos que poseen culturas de origen de uno o de otros grupos », REDFIELD Robert, LINTON Ralph, HERSKOWITZ Morton."Memorandum for the study of Acculturation".In *American Anthropologist* 38(1), 1936, pp 149-152.

167.« No puede existir identidad sustancialista, sino hay identidades en situación producidas por interacciones », AILLET, Cyrille. (2010), op.cit p36

"*La culture mozarabe loin d'être une culture fossile résultant d'un isolement autarcique, provient de l'agencement de plusieurs référents identitaires, coordonnés de manière à s'intégrer à une trame culturelle définit comme chrétienne et hispanique. L'arabisation n'a pas signifié la dissolution des frontières du groupe, mais son insertion dans le contexte de Dar el Islam et sa tentative de construction d'une culture chrétienne de langue arabe*".[168]

1. La estructura administrativa de los funcionarios de la comunidad mozárabe

Los cristianos que a diferencia de los muladíes anteriormente citados, no se convirtieron al Islam, y que por tanto, pagaban un tributo a los sucesivos gobiernos omeyas. Los núcleos mozárabes eran: Córdoba, Granada, Sevilla Málaga Zaragoza. los mozárabes debían pagar anualmente el impuesto legal de capitulaciones, el jefe de esta comunidad recibía el título de comes, (conde); era responsable de la recaudación de tributos, asistido en caso de conflicto por el juez de los cristianos, *qadi al nasāra*, de acuerdo con el estatuto de los *mu'ahidun*, los mozárabes podían mantener sus iglesias, pero no construir otras y de esta forma la mozarabía integrada dentro de la estructura social de al Ándalus, mediante el pacto de protección Ḏimma, la medida aplicada desde la conquista. Se les permitía vivir bajo la jurisdicción de sus propios obispos mientras pagarían el impuesto especial que indicaba su sujeción al Islam. Tenían también una organización subsidiaria, pues se sabe la existencia de funcionarios laicos de comunidades individuales, a los que con frecuencia llamaban "condes o comes" y a veces incluso se mencionan funcionarios judiciales de rango inferior, jueces o censores[169].

Su número era importante, al menos en relación, con la mayoría musulmana; por cuanto constituían un punto débil considerable para al Ándalus, en su lucha con los reinos cristianos del norte, incluso en el aspecto más pasivo de esa situación, el hecho de que los mozárabes mantuvieron una identidad cristiana, lo que en si mismo hacia de ellos un grupo inferior dentro del Islam, lo que significa que las comunidades cristianas del norte ejercían una atracción constante. Los cristianos autóctonos pudieron mantener su religión, en al Ándalus, como los judíos formaban parte entonces de la categoría de los tributarios o

168. Idem p 37. « La cultura mozarabe lejos de ser una cultura fosil resultado de un aisalamiento autartico, proviene de la estructuración de diversos referentes identidarios coordinados de manera a integrarse a una trama cultural definida como cristiana e hispánica. La arabización no significó la disolusión de fronteras del grupo, sino su inserción dentro del contexto de dar el Islam y su tentativa de construcción de una cultura cristiana de lengua arabe », traducción personal .

169.REILLY Bernard. F. (1992) *Cristianos y musulmanes, 1031-1157, Historia de España***,** VI, ed. Crítica, Barcelona.p31.

protegidos, ḏimmíes, conservando sus propiedades y organización social, quedando regidos directamente por sus propias jerarquías, aunque supeditados a la autoridad política musulmana, y obligados a pagar una capitación, ŷizya, según fija la jurisprudencia islámica. Sus propias autoridades directas eran un defensor o comes, que los representaba y es posible que controlaría la leva de impuestos, secundado por un exceptor.

La estructura social mozárabe, se mantuvo la existente en la época visigoda:

-**aristocratas**: ingenui: los privilegiados

-**ingenui sin previlegios:** profesionales liberales, artesanos, comerciantes y funcionarios

-**servi:** los aristócratas podían mantener su estatuto gracias a que se respetaron sus privilegios y propiedades en los pactos de protección.

Muchos aristócratas se integraron a las elites árabes, por intereses personales, por otra parte la situación de los servi se mejoró comparándola a la época visigoda, sobre todo si éstos se convertían, de esta manera el número de los cristianos debió de descender en las áreas rurales.[170]

Los mozárabes y los judíos pertenecían a la sociedad islámica, pero no solo existían jurídicamente como tributarios, sino que estaban socialmente articulados en la población andalusí, la categoría superior de los mozárabes, fue la típica de la nobleza, en la que se incluían metropolitanos y obispos, la segunda era la de los acomodados constituida por el bajo clero, y la tercera eran los pobres, pequeños artesanos, comerciantes. Al final de la escala estaban los siervos. El declive social de los mozárabes, al principio lento, desde el siglo X, progresivamente acelerado, estuvo condicionado por el ritmo de conversiones al Islam, y aumento de muladíes y la emigración a los Reinos cristianos.

Contrariamente a los judíos que no tenían una situación semejante a la de los mozárabes, desde el punto de vista jurídico, su articulación interna era muy diferente, los judíos no tenían ni una nobleza al modo árabe, ni unos nobles al modo mozárabe, su categoría principal era la de los guías, los rabinos, y los ilustrados, el resto se ordenaban por posición económica, ricos, acomodados y pobres, legalmente no podían tener esclavos, Los mozárabes, podían tener clero y obispos, aunque no disponemos de datos sobre una completa continuidad episcopal.

170 .DOZY, op.cit, T2, pp 49-50

Los mozárabes eran agrupados en barrios determinados, los arrabales,

> *"...Hasta la segunda mitad del siglo XI hubo importantes núcleos de población mozárabe en las ciudades islámicas españolas... En las ciudades vivían a veces mezclados con el resto de la población y en otras comunidades, en barrios o arrabales independientes, ya dentro de la medina, ya exteriores"*[171].

Torres Balbas, atestigua que no hay noticia de que los mozárabes vivieron en Córdoba agrupados, sus casas eran mezcladas con las demás de la población[172], y continua afirmando que se autorizó a las comunidades cristianas construir iglesias en comarcas rurales donde poblaban barrios o arrabales independientes de las aglomeraciones musulmanas[173]. Parece que la existencia de mozárabes en el norte peninsular no coincide con la llegada de los imperios norte africanos, sino que existía una masa que había emigrado más antes en la Cuenca del Duero; debido a la profusión de antropónimos y topónimos árabes, emigrados durante el siglo X. Pues el desierto estratégico que separaba cristianos y musulmanes de la que se refieren muchos historiadores, parece una hipótesis poco solida, e insostenible, la abundancia de onomástica de origen árabe en el reino de León, al menos desde comienzos del siglo X, sumada a la amplitud de toponimia árabe en la misma zona, constituyen factores que indiscutibles para la existencia de un grupo repoblador de origen mozárabe que se había instalado desde fechas muy tempranas animado por la política de los reyes leoneses, muchos de estos repobladores portaban nombres árabes aunque eran cristianos, estos repobladores no constituyeron ni más ni menos que un aporte humano con su cultura y civilización, quien tenía que ocupar territorios, sin estar expuesto a otros factores culturales. Guardando así su identidad de origen musulmán.

171.MAZZOLI GUINTARD, Christine**.** "Espacios de convivencia en las ciudades de al –Ándalus. In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p75.

172. TORRES BALBAS, Leopoldo. "Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas ».In *Al Andalus*, T XIX, (1954), pp176-177. Hay detalles sobre el emplazamiento de diferentes sitios de culto, en el nucléo urbano cordobés, o en sus contornos inmediatos, basilicas situadas en barrios de los tejedores o bordadores, templo en barrio de los pergaminos, con otros más.

173 .Idem, p178

1.1. El comes

(Qūmis en árabe), era llamado también protector, defensor, la máxima autoridad civil entre los mozárabes[174]. En su calidad de tributarios, los mozárabes estaban sujeto al igual que los judíos al pago de un impuesto de capitación, con el fin de recaudar estos impuestos, las comunidades mozárabes se hallaban organizadas bajo la tutela y el control del poder central musulmán, con un jefe llamado comes, responsable de la recaudación de impuestos, le asistía para la dirección de su comunidad un juez, el censor o qāḏ i el naṣārā, el primer comes después de la conquista será Artobás hijo del rey Witiza, designado por el emir ʻAbd Raḥ mānI, (796-822), quien se encargaría de organizar su comunidad[175], El comes de Córdoba, alcanzó cierta preeminencia sobre los comités de las demás ciudades andalusíes por encontrarse en la capital del emirato[176]

Mo'nis Husein precisa las funciones del Comes; y lo llama el jefe de los tributarios cristianos, زعيم عجم الذمة [177],designado por sus correligionarios, y aceptado por la autoridad musulmana, tiene como funciones la recaudación de los impuestos, se encargaba de designar al juez, y dirigía a la iglesia. El primer comes en Al Ándalus era, Ardabasto uno de los hijos del rey visigodo Witiza[178] .Por otra parte nos habla Simonet de este Comes asistido por otro funcionario que se encargaban de dirigir las pequeñas comunidades cristianas en los pueblos[179].La organización de la comunidad mozárabe en al Ándalus, era estructurada consecuencia del relajamiento y la libertad acordada por el gobierno a esta comunidad en organizarse conforme a sus intereses, por eso el comes era asistido en su cargo con otros magistrados en orden de importancia citamos:

-**El praetor urbano:** (zabalmedina) la máxima autoridad policial.

-**Almotacen o alamin**: se ocupaba de la fidelidad de los pesos y medidas en el mercado, en los arrabales cristianos.

-**El alarife:** era el encargado de las edificaciones

174.Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṭ El 'brī El Yāhūdī fi el ġard el Islāmī, el Tasāmū el haq*, Dār ʻAbī Raqrāq, Ribaṭ , p24.

175.DAMIAN CANO, Pedro. (2004), *Al-Ándalus: El Islam y los pueblos ibéricos*. Ed. Sílex, Madrid, p 61
JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. (2013). *Historia de los Mozárabes en al Ándalus, Mozárabes y musulmanes en al Ándalus ¿relaciones de convivencia? ¿ O de antagonismo y lucha*? .Ed. Almuzara, Córdoba,p 218.

176. SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de los Mozárabes de España*, op.cit, p 111.
El comes mozárabe era admitido en la corte del emir y podia intervenir en tareas de gobierno y de la administracion del emirato, lo que refleja la pósicion que ocupaba.

177.Mo'nis, Husein. (1995). *Fajr el Islām*, Dar e Su'udia linachr wa tawzi', p460

178.Kūḥ ila Ūbada ,(1993) , *Tārīḫ el Nasāra fi al Andalūs,* Ed. Dār el saāda, El cairo p, 76, basado sobre Ibn el Jatib, T1, p 18.

179.SIMONET, Francisco Javier. *Historia de los Mozárabes de España*, op.cit, p108

-El alguacil: la máxima autoridad en lo criminal[180].

Esta organización refleja una estructura de una sociedad incrustada dentro de otra (la andalusí), con funciones paralelas de la sociedad en al Ándalus.

1.2. El censor

Llamado también, iudex, qadi al Nasāra, la máxima autoridad judicial, aplicaba la justicia siguiendo las leyes del Liber iudicum, siempre que ambos litigantes fuesen mozárabes, entonces mediaba entre los conflictos entre mozárabes, los conflictos con los musulmanes, eran confiados al juez musulmán[181].Este mismo juez musulmán podía intervenir cuando le solicitaban las partes cristianas, con la presencia del censor[182] .Hasta finales del siglo XI el territorio de al Ándalus estuvo repartido en tres provincias metropolitanas, con una sede episcopal en cada una, y la ley de los Godos (lex Gothorum) se mantuvo como código jurídico para los litigios entre cristianos.

Toledo, Mérida y Sevilla, se celebrará el culto conforme a la liturgia gótica isidoriana, aprobada por el papa Juan X después de su consulta en el año 924; y que se conocía tardíamente como el culto mozárabe. Habían iglesias en diferentes ciudades, Toledo, Córdoba, Sevilla, cada uno de estos distritos tenía varios obispados, se reconoció la existencia legal de los monasterios, alrededor de Córdoba más de quince; comunidades que conservaron su rito mozárabe, heredero del rito visigodo[183].Muchos de estos mozárabes ocuparon cargos en la administración del estado un juez, o Judex[184], uno de los más destacados jueces, citamos a Hafs ibn Barr, Argimiro[185],estos jueces desempeñaron un papel importante tal el comes, participaban en la recepción de los embajadores de los reyes cristianos, para hacer las traducciones a los soberanos musulmanes.

1.3. **Almoxarife**

Existía también un funcionario encargado de reunir los impuestos, conocido también como almoxarife, máxima autoridad de recaudación de impuestos, entre los más

180.Idem. pp111-112
181.ARIE, Rachel. (1988) *Historia de España*. Dirigida por Manuel Tuñón de Lara, III: España Musulmana, siglos VIII-XV, Labor, Barcelona, p188.
Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṭ El 'brī El Yāhūdī fi el ġard el Islāmī,* op.cit, p 24
182.FATTAL, Antoine. (1958). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, op.cit, p 19
183.PEREZ, Joseph. *Historia de España*, Ed. crítica, Barcelona, 2006, p 33
184.Kūḥ ila Ūbada ,(1993) , *Tārīḫ el Nasāra op.cit,* pp88-89
185.CAGIGAS, Isidro de, op.cit, T1, p 219

destacados, Ben Antinian, en la época de Abd Rahman II[186] .Muchos autores afirman que la ğiziya era pagada directamente a la hacienda emiral, afirmación lejos de ser correcta, puesto que la función del exceptor existía desde lejos, y se le permitía recaudar los impuestos de sus correligionarios en la época del emirato, y en las siguientes épocas, puesto que la organización de la comunidad se mantuvo siempre a base de estas tres funciones.

Almoxarif una vez recaudado el dinero de los impuestos, tenía que entregarlo a la hacienda del estado, por lo que hizo que este cargo era muy codiciado, porque permitía entrar directamente en contacto con el gobernador y lucrarse fácilmente.Se debe mencionar aquí otra función que parece haber sido olvidada en la época visigoda, función que conocieron los romanos, como *Collegia*, los musulmanes volvieron a designar a un Alamín [187]encargado de la artesanía.

2. El estatuto jurídico de Dima y su aplicación bajo diferentes formas de gobierno

La aplicación del estatuto jurídico de ḏimma, dependía en gran medida de los dirigentes, significa que la situación del tributario era en cambio constante, si los omeyas habían sido muy diligentes, los sultanes de los imperios norte africanos, no habían tolerado su existencia sin aplicar ciertas medidas, calificadas por muchos historiadores de ser fanáticas, que ellos consideraban aplicación estricta del estatuto de tributarios, el pacto por el que se les permitiese convivir con los musulmanes a condición de cumplir diferentes medidas.

"Cuando se habla de tolerancia musulmana hacia la comunidad mozárabe hay que tener en cuenta que sus condiciones de vida se fueron recrudeciendo"[188].Según Glick, la autonomía comunal de los grupos, tantas veces mencionada como símbolo mismo de la tolerancia, era en realidad la expresión institucional de normas etnocéntricas que mantuvieron la animadversión hacia aquellos grupos cuyos miembros eran ciudadanos pero extraños, que no debían compartir la vida social las mismas bases que los miembros de la religión dominante[189]. El autor explica la situación sin mencionar al estatuto de ḏimma, que realmente en cambio de esta autonomía se concretiza el respeto de este pacto.

186.IBN El QUṬ IYA, Abi Bakr: *Tariḫ iftitaḥ al Andalūs* op.cit p 79-98
187.Hussein Mo'enis, *fajr,* p 464
188.GLICK, Thomas. F**.** (1991) *cristianos y musulmanes en la España medieval,* op.cit, p 224
189.Idem, p 224

2.1. La situación de los mozárabes en la época de los Reinos de Taifas

El periodo de los reinos de Taifas es el periodo inmediato después del desmembramiento del califato, pues, ¿Qué suerte tuvieron los mozárabes después de la caída del Califato?

En la época de los reinos de taifas los mozárabes se mezclaran con las demás capas de la sociedad, otros vivían en el campo, muchos preferían vivir en los suburbios donde poblaban barrios homogéneos.Tanto la documentación occidental como la árabe atestiguan la existencia de comunidades cristianas que gozaban de la libertad de culto. En el mismo sentido se aprueba la pervivencia de iglesia en diferentes ciudades[190] .

"*Existen pruebas de que los mozárabes lucharon en defensa del Thaghr, participando en ghazawat, contra los vecino cristianos*"[191]

El autor hace referencia a la frontera superior que separa los reinos cristianos de al Ándalus entre los años 1050-1300, mostrando la existencia de mozárabes pero sin negar también la permanencia de otras comunidades cristianas.[192] Estos reinos de taifas para sobrevivir tuvieron que pagar parias que provocaban el descontento de los ḏimmíes, puesto que tal hecho obligaba algunos reyes de taifas a multiplicar la recaudación de otros impuestos (ğiziya).

« ثورة يهود اليسانة كانت نتيجة للضرائب الإضافية التي افترضها عليهم عبد الله لتمكينه من الوفاء بالتزاماته لالفونس السادس"[193]

Entre 1090 y 1094, los reinos de taifas que habían diseñado la estrategia de contrapeso frente a los reinos cristianos, fueron absorbidos uno a uno, por aquéllos a los que habían acudido como salvadores.La complicada situación interna que se vivió en el reino cristiano tras el fallecimiento del heredero de Alfonso VI, el infante Don Sancho, que precisamente encontró la muerte intentando defender la frontera toledana, y la compleja coyuntura por la que hubo de pasar después de la desaparición del conquistador de Toledo,

190.ARIE, Rachel. (1988), *Historia de España*, op.cit p189.

191.CATLOS, Brian A. (2010) *Vencedores y Vencidos: Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300, Pub de la Universidad de Valencia*. trad, Juan Pérez MORENO. (Título original: The Victors and the Vanquished, press of the University of Cambridge, 2008).p53

192.Idem, p 55

193. Kitāb el Tibiyān lil 'amir Abd Allah ben Buluġġīn aẖir mulūk Benī Zirī bi Ġarnṭa, Ḥaqaqa el maẖṭūṭ : Amīn Tawfik El Ṭaibī, Manšūrāt 'Okaẓ , silsilat Elm Mu'tamid ibn Abād lil tariẖ el andalūsī wa masadiruhū p 34 "La revuelta de los judíos de Lucena, era resultado del pago de los impuestos suplementarios que les obligó 'Abd Allah, de pagar para poder cumplir sus parias al monarca Alfonso VI", traducción personal.

con el acceso al poder de la reina Urraca[194], su problemático matrimonio con el monarca aragonés, AlfonsoI[195], y los enfrentamientos civiles que durante varias decadas asolaron las comarcas castellano-leonesas, no hizo sino coayudar a la paralización de la política de expansión que durante todo este tiempo quedó en su segundo plano.Después de hacerse con el control entre 1090 y 1094 de los Reinos de Taifas, que habían propiciado su llegada (Granada, Sevilla, Badajoz), los Almorávides golpearon repetidamente las fronteras occidentales de la Península, es cierto en la zona oriental no consiguieron entrar en Valencia donde el Cid había establecido una barrera que se mantendría hasta 1102, y que no dominaron la taifa de Zaragoza hasta 1110[196].

El estado musulmán casi siempre, y desde luego en el periodo Omeya, había aprovechado de una tolerancia religiosa con cristianos y judíos, tal vez favorable para sus intereses fiscales, pero después de aquel tiempo, Almorávides y Almohades venidos de África pugnaron por introducir rigidez en la dominante laxitud. Con la llegada de los Almorávides en al Ándalus, los mozárabes disfrutaban de cierto relajamiento en lo que se refiere a la práctica de su religión, a pesar de que hayan existido momentos de tensión, debido a la difícil situación económica del estado Almorávide, en que dicha tolerancia no dejó de existir, es lo que afirman, A. Benremdane y B. El Kadiri Boutchich[197],

"*..A este respecto, creemos que los Almorávides tuvieron que respetar las organizaciones sociales y administrativas existentes ya en al Ándalus. Por eso, conservaron la llamada "Qamasa" (jefe distinguido) cuyo responsable era elegido por los mozárabes"*[198].

194.Urraca I ,(León, 24 de junio de 1081-Saldaña, 8 de marzo de 1126),fue reina de León y de Castilla entre 1109 y 1126. Hija y sucesora de Alfonso VI y de la reina Constanza de Borgoña, fue sucedida por su hijo Alfonso VII. Primera hija del rey Alfonso VI de León y de su segunda esposa Constanza de Borgoña, el nacimiento de su medio hermano Sancho en 1093 la apartó de la línea sucesoria al trono de su padre. En 1095, Urraca contrajo matrimonio con Raimundo de Borgoña, un noble francés que llegó a León tras la Batalla de Sagrajas respondiendo al llamamiento que Alfonso VI, realizó a la cristiandad europea con la intención de organizar una cruzada contra los almorávides que asolaban sus reinos. En 1095, a raíz del matrimonio de otra de las hijas de Alfonso VI, Teresa de León, con Enrique de Borgoña, el monarca dividió Galicia en dos: el Reino de Galicia fue concedido a Urraca y Raimundo, y el condado Portucalense, que comprendía las tierras entre los ríos Duero y Miño, que correspondió como dote a Teresa y Enrique y que con el tiempo daría lugar al reino independiente de Portugal.

195. Alfonso I El Batallador; (1104-1134), en 1109 se casó con Doña Urraca, hija de Alfonso VI de Castilla y de Constanza de Borgoña.En el año 1125 emprendió una expedición en las tierras andalusíes, de los reinos de Taifas, y llevó consigo al reino de Aragón más de diez mil mozárabes.

196.GARCIA FITZ, Francisco. (2002) *Relaciones políticas y guerra; la experiencia castellano –leonesa frente al Islam, siglos XI-XIII*, Pub Universidad de Sevilla, Ed. Utera , Sevilla, pp 77-78.

197.BENREMDANE Ahmed y EL KADIRI BOUTCHICH Ibrahim**.** "Los Mozárabes de Ándalus y la cuestión de la tolerancia bajo los Almorávides". In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera*, congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, p141.

198.Idem p 136,

Aquí se refieren los autores al comes en la época almorávide Ibn Al Qallās, era el representante y el coordinador de todos los asuntos relativos a los mozárabes, con otros censores que parecen haber existido en varias ciuades de al Ándalus, cual su trabajo consistía en recoger el tributo de sus correligionarios y entregarlo a la autoridad central.
Esta hipótesis merece reflexión, por que el hecho de aceptar a los mozárabes con su organización administrativa y comunitaria, refleja a la vez el respeto acordaddo a esta comunidad, y por lo tanto no excluye que dicha medida podía estar permitida a los judíos de la misma época.

Durante la época de las dinastías beréberes, los cristianos (mozárabes) llegaron a ocupar cargos de responsabilidad incluso cargos militares, los Almorávides disponían de un batallón cristiano denominado el ejército de los *"rum*", los Almohades por su parte, designaron a un cristiano, llamado *Reverter,* en altos cargos militares[199].
Los textos árabes citan con bastante profusión el aprovisionamiento y utilización de esclavos cristianos o de origen cristiano por parte de los Almorávides. Dentro de dichas tropas, es conocido su *qā'id* o general, el catalán Reverter, que en el discurso árabe es denominado *qā'id al-rūm*[200].Reverter, era un cautivo, que se había puesto al servicio de los Almorávides primero, era encargado de transportar a Mozárabes de la región de Málaga y hacia el norte de África[201].

La época de los Reinos de Taifas fue marcada también por una fuerte presencia de cristianos, y sobre todo judíos, en cargos políticos, esto no excluye la existencia de momentos de discriminación, e intolerancia, el fanatismo religioso es en gran medida consecuencia de las largas luchas entre al Ándalus y los reinos Cristianos del norte[202].

En el año 1125/ 519 h, Cuando Alfonso el Batallador de Aragón, conquistó Zaragoza y continuó sus expediciones hasta llegar a Málaga, era apoyado por los mozárabes quienes le sirvieron de guías para facilitarle su trayectoria, es lo que provocó el

199.AKMIR, Abdeluahed. "La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus*".* In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p22
200.LAPIEDRA, Eva, Op.cit p 116
201. MOLENAT, Jean Pierre. "La fin des chrétiens arabisés d'al Andalus, Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle". In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos* ***de al-****Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velázquez, Madrid, 2008. El autor se refiere a 'Ali ibn Yūsuf , segundo gobernador almoravide, quien obligó en el año 1126, a exiliar a los mozárabes que se habían puesto al servicio de Alfonso el Batallador quien quiso conquistar Granada y Málaga, trayectoria que no fue realizada , y buen numero de mozárabes andalusies se marcharon con el monarca y contribuyeron a poblar territorios fronterizos.
202.AKMIR, Abdeluahed**.** "La percepción… op.cit, p 22-23.

descontento Almorávide y hizo exiliar a miles de mozárabes hacia el norte cristiano[203]. Analizando lo todo se puede advertir que, los mozárabes de al Ándalus se habían fraccionado en dos partes, los inmigrados al norte y los deportados al norte de África iniciando así el declive de esta comunidad.

Hablando de discriminación y fanatismo étnico, no eran fenómenos contra las minorías no musulmanas, existía un fanatismo entre musulmanes de diferente etnía, entre árabes y beréberes, eslavos y muladíes, y las medidas Almorávides eran una reacción contra la actitud de ciertos cristianos mozárabes que ayudaban a los soberanos cristianos del norte en sus expediciones, lo que crea en sí mismo una violación del pacto de ḏimma. *"El llamado al-Ándalus de las tres religiones lo fue solo hasta la llegada de los Almorávides y de Almohades, y la islamización alcanzó cotas mayoritarias, según algunos especialistas y también a mi entender, durante el siglo XI"*[204].

2.2. La situación de los mozárabes bajo el gobierno de los Almorávides

La crisis del cristianismo andalusí estalló con la llegada de los Almorávides. La hostilidad imperante se refleja en una fetua del cadi cordobés ibn al-Ḥāŷŷ (muerto 1135-530h), señalando como se debía tratar a los cristianos aplicando y respetando el pacto de Dima[205]. Se considera la aplicación de este pacto en los siglos XI-XIII, como brotes de intolerancia: Simonet señala el rigorismo de los Almorávides y los Almohades, con las medidas tal, la prohibición de tener nombres árabes, de montar a caballo, de tomar a un musulmán a su servicio, puede ser explicado por el hecho de que ya los mozárabes se habían convertido en una minoría cuantitativa (el fenómeno de las conversiones y la emigración al norte había sido acentuado)[206].

En el mismo periodo se señalan algunos hechos que resultan un pocos contradictorios a la cuestión del pacto de Ḏimma que se debía respetar, no dañar a los cristianos, se debía dejarles practicar su religión, etc… pero se iniciaron deportaciones al Magreb, donde fueron empleados como milicias, en 1099-493h ordenó Yūsuf b.Tašūfīn la destrucción de una iglesia cerca de Granada. En 1106, 500h, cristianos malagueños fueron

203.Ali Maki, Maḥmoud. « El tasāmuḥ el islāmī el Andalūs namouḏaŷan ».*In CIAAT,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, p64.
204.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** *"Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus".* In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus***,** Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p 152.
205.Idem, p163.
206.SIMONET, Francisco Javier. (1967) op.cit, p 77-82.

deportados al Magreb, y en 1117, los Almorávides encarcelaron al obispo de Málaga, cual parece haber motivado una bula del papa Pascual II[207].

> *"des l'année 1125, encouragés par les victoires remportés par Alfonse I, le batailleur, roi d'Aragon, les mozárabes de la región de Grenade décident de secouer le joug almorávide; ils envoient des messages, puis des ambassadeurs auprés du souverain, l'encourageant à reconquerir Grenade, y joignant un registre renfermant 12000 noms de combattants prêts a rejoindre ses troupes et lui indiquer des endroits du pays les moins bien défendues"*[208]

En el artículo de Maria Jesus Viguera Molins, tenemos detalles sobre la expedición del monarca aragonés, quien llega a Valencia el 20 de octubre de 1125, ataca Denia el 31 de octúbre de 1125, y a principios del año 1126 empieza el sitio de Granada, pero sin poder apoderarse de la ciudad en manos de los Almorávides. *"Il envoya un ambassadeur au chef suprême des mozárabes de Grenade, Ibn al-Qallās, pour lui reprocher de l'avoir appelé et le blâmer, de l'avoir induit en erreur sur la facilité de l'entreprise"*[209].

Los Almorávides se habían preparado antes de la llegada del monarca aragonés y habían preparado su encuentro, lo que significa que los mozárabes habían violado el pacto de ḏ imma, cuando se pusieron al servicio de sus correligionarios cristianos, Abū-l-walīd b.Rušd, gran qadī de Córdoba, promulgó una fetwa de la expulsión, esta decisión jurídica fue reforzada por un decreto que ordenó la deportación de los mozárabes a Mequínez, Salé Marrakech y Fes[210].El año 1125 fue decisivo para la situación de las comunidades cristianas que vivían en al-Ándalus, Alfonso el Batallador[211] fracasó y tuvo que retirarse

---

207.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** *"Cristianos* op.cit p 163

208. GUICHARD, Pierre; LAGARDERE, Vincent. « La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XI-XII siècles à travers les fatwā/s du Mi'yār d'Al-Wanšarīšī ». In *MCV* 1990, V26, p20. "Desde el año 1125, animados por las victorias conseguidas por Alfonso I, el batallador rey de Aragón, los mozárabes de la región de Granada deciden sacudir el yugo almorávide, envían mensajes, después embajadores ante el soberano, animándole a reconquistar Granada y adjuntando un registro donde caben 12000 nombres de combatientes dispuestos a juntarse a sus tropas e indicándole los lugares del país menos defendidos (controlados)"

209. Idem, p 204. "Envió un embajador al jefe supremo de los mozárabes de Granada, Ibn al-Qallās, para reprocharle de lo haber llamado y de lo haber colgada por error sobre la facilidad de la trayectoria*"*.

210.Idem, p 204

211.Alfonso el Batallador nació el año 1073 en Poleñino murió en 1134, rey de Aragón y Navarra, dirigió la reconquista en el Valle del Ebro y ensanchó las fronteras meridionales del reino cristiano de Aragón. Se casó con Urraca hija de Alfonso VI, viuda de Raimundo de Borgoña, en 1107 ocupó los castillos cerca de Toledo, la reacción musulmana consistió en una expedición dirigida por el Musta'īn de Zaragoza, pero sus tropas fueron derrotadas en la batalla de Valtierra en 1110.En mayo de 1118, comenzó el asedio de Zaragoza defendida por los Almoravides .Los mozárabes de Granada solicitaron su ayuda.Gran Enciclopedia Anaya Vox TI, 2da edición, Barcelona, 2002, p 247.

cuando atacó Granada, los Almorávides decidieron que los cristianos habían roto el pacto de ḏ imma, al apoyar un enemigo externo y la deportación se manifestó como una medida inevitable.Para la profesora Garcia Arenal, muchos cristianos en Marruecos prefirieron seguir viviendo en territorio musulmán que les era familiar, otros muchos prefirieron convertirse al Islam[212]. En 1162 Alfonso el batallador incapaz de ocupar las grandes ciudades en el Sur de al Ándalus, acaba por responder a los mozárabes de otra manera, en llevar de modo especial a los mozárabes granadinos y permitirles instalarse en valle del Ebro[213]. En consecuencia de los ya mencionados hechos, 'Ali Ibn Yusuf Ibn Tašfin (500-1106 /537-1143), segundo emir Almorávide informado en persona de los hechos por el cadi de Córdoba, Abu-l-Walid b.Rušd, emitió un decreto de expulsión que suposó la deportación de amplias masas de cristianos al Norte de Africa. Ello suscitó el problema de los bienes habices pertenecientes a los lugares de culto cristiano

En el *Mi'yār Dal –Wanšarīsī,* tenemos algunas fetwas referidas a los mozárabes deportados a Marruecos que quisieron vender sus bienes en al Ándalus.[214]

> *"Les chrétiens tributaires déportés de Seville à Mesknès nous ont demandé de leur envoyer quelqu'un pour procéder à la vente des biens qu'ils possèdent en al-Andalus, ce dont nous leur avons accordé la faculté. Commnet peuvent ils pratiquer leur religión (qad ḫāṭ ābanā l-nasārā l-mu'āhidūn al-manqūlūn min Išbiliyā l-ḥāṣ ilūn bi-Miknāsat al-Zaytūn) ?ils nous ont exposé leurs desiderata au sujet des biens haboussées el al-Andalus au profit des couvents et églises (awḍ ahu lanā waġh al-'amal fi l-amalāk al-mahbabbasa al-mawqufā 'alā biya' al-nasārā wa-kanā'isihim bi-l-Andalus).les chrétiens installés à Miknès ont fait valoir que leur moines (ruhbān) et éveques (asāqifa) n'avaient pas d'autres*

212 .GARCIA ARENAL, Mercedes. (2003), *La Diáspora*…, op.cit, pp 31-33

213. MOLENAT, Jean Pierre. "La fin des chrétiens arabisés d'al Andalus, Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle**".** In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de* al-Ándalus (siglos IX-XII), Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp288-289 Demasiados entre ellos pasaron al territorio castellano, este monarca no hizo más que seguir el modelo de Alfonso VI, cuando años antes llevó con él a mozárabes de la región de Cadis para repoblar o reforzar la población de Toledo, ciudad que había pasado bajo su control en 1085, estas emigraciones son el primer elemento que justifica la desaparición de las poblaciones mozárabes, y su integración a otras en el norte de la Península.

214.La obra de *Mi'yār D'al –Wanšarīsī,* puede proporcionar un enorme rendimiento para el estudio de la economía y la sociedad, a demás de otros aspectos del Occidente musulmán en general y al-Ándalus en particular. Su autor es, Aḥmed al-Wanšarisi (834-914/1430-1508), uno de los más destacadas figuras intelectuales de su época en el Occidente musulmán, originario del macizo de Oursenis, se trasladó a Tlemcen , donde recibió su formación y pasó la primera mitad de su vida hasta los cuarenta años, emigró a Fez, donde murió y fue enterrado. Su producción de carácter jurídico, es bastante amplia, treinta obras, la más importante es la obra de *MI'YĀR,* enorme recopilación de fetuas andalusíes y norteafricanas. Nos referimos a la fetwa del siglo XII en Granada de Abū l-Qāsim Ahmed b.Muhammad b.Ward (m 540h/1146).

ressources que les revenus des habous constitués au profit des églises en questions » .[215]

Esta fetwa tiene dos aspectos, primero: la certeza de la deportación de los cristianos a algunas ciudades marroquíes. Segunda el permiso acordado y la facultad de permitirles vender sus bienes dejados en al Ándalus, a provecho de sus monjes y obispos que no tenían otras fuentes para sus iglesias excepto estos bienes de manos muertas[216].

Se puede recordar en el mismo contexto, Muhamad Ibn Abi ʻAmir, Almanzor, quiso adquirir mediante compra un terreno perteneciente a una iglesia como legado pío *(ard mawqūfa ʻala baʼd kanāʼis ahl al ḏimaˌ*) antes de llevar a cabo la adquisicion decidió consultar a los alfaquíes, lo que, en si mismo, resulta significativo respecto a la naturaleza jurídicamente controvertida de la cuestión. La respuesta fue unánime en contra de la pretensión del todopoderoso hajib[217].

Lo destacable no es sólo que un gobernante tan autocrático y poderoso como Almanzor efectuase consultas antes de tomar su decisión respecto a este asunto, sino que la mayoria de los alfaquíes se opusiera a su voluntad y antepusieran la inviolabilidad de los bienes de la iglesia a sus deseos. Disponemos de dos consultas juridicas relativas a este tema. Cronológicamente, la primera de ellas está fechada en el año, siguiente al decreto de la expulsión en 521h/1127-1128 y fue remitada por el propio ʻAli bYūsuf bTašūfin al cadi Abu-l-Qasim Ahmed b.Muhamad bWard (m 540h-1146), el soberano almorávide solicita respuesta a cuestiones suscitadas tras la instalacion en territorio musulman de los deportados, en concreto, cristianos tributarios llegados desde Sevilla a la ciudad marroquí de Mequinez, respecto a los que formula varias preguntas relativas a sus bienes, entre ellas los legados píos pertenecientes a los monasterios e iglesias. Sobre todo que, al parecer, los

---

215.LAGARDERE, Vincent. (1995) *Histoire det sociéte en Occident musulmana u Moyen Age, Analyse du Miʼyār ʼal –Wanšarīsī* Col, Casa de Velazquez, Madrid, p 364. « Los cristianos tributarios deportados de Sevilla a Meknes nos pidieron enviarles alguien para proceder a la venta de los bienes que poseen en Al Ándalus, aquellos que habíamos concedido la facultad, cómo pueden practicar su religion ? (qad ḫ āṭ ābanā l-nasārā l-muʼāhidūn al-manqūlūn min Išbiliyā l- ḥ āṣ ilūn bi-Miknāsat al-Zaytūn) nos expusieron sus deseos respecto a los bienes habices en al Ándalus en provecho de los conventos y iglesias (awḍ ahu lanā waġh al-ʻamal fi l-amalāk al-mahbabbasa al-mawqufā ʻalā biyaʼ al-nasārā wa-kanāʼisihim bi-l-Andalus).Los cristianos instalados en Meknes hicieron valer que sus monjes*(ruhbān)* y sus obispos *(asāqifa)* no tuvieron otros recursos que las rentas de los habices constituidas en provecho de las iglesias en cuestión", traducción personal.

216.ʻAli b.Yūsuf b.Tašfīn consulta al qādi y jurista Abū-l-Qāsim Aḥ med b.Ward, para lo que se refiere a lo bienes ḥ abices de los mozárabes deportados a Marruecos (de Sevilla a Mequínez), y como respuesta a esta consulta no se debía respetar a los bienes de los tributarios, puesto que están deportados, y por lo tanto se respetaban estos bienes cuando el tributario esta en el mismo lugar que sus bienes.

Véase.GUICHARD, Pierre; LAGARDERE, Vincent **:** « La Vie Sociale et Economique de l'Espagne Musulmane au XI-XII siècles a travers les Fatwā/s du MI'YAR D'AL WANŠARISĪ **».**In *MCV* 1990, V26, p 204.

217.GARCÍA SANJÚAN, op.cit, p 255

miembros del clero plantearon reclamaciones con el argumento de que las rentas que de ellos obtenían eran su unico medio de vida *la 'yša la-hum illa min ġalāt al-ahbas al-mawqūfa 'ala-l-kanā's*[218].

La cuestión de la caridad islámica y los no musulmanes y sus legados píos en al Ándalus; es importante, las donaciones a favor de los lugares de culto no musulmanes, iglesias y sinágogas, ya que la utilización de una institución islámica para sostener creencias distintas al Islam, la difusión de esta institución entre los ḏ immíes se inscibe en el proceso de aculturación de las comunidades judías y cristianas dentro de los parametros de la cultura árabo-musulmana .Es lícita la donación del ḏ immí, hombre o mujer, para toda finalidad que sea considerada piadosa (qurba), desde el punto de vista de ambas creencias, es decir, la del donante y la ley islámica .Es un hecho que tuvo movimiento con la deportacion de los mozárabes, al norte de África, quienes reclamaban sus bienes a favor de los sacerdotes y iglsias.

La emigración de los mozárabes a los reinos cristianos fue en el principio espontánea y limitada; sobre todo la de los atraídos por la labor repobladora de Alfonso III, pero después de1086, con la llegada de los Almorávides, la emigración adquirió carácter político. En el año 1099, Yūsuf Ibn Tašūfīn ordenó la destrucción de la única iglesia granadina que tenía culto cristiano y que estaba situada junto al arrabal, allende la puerta de Elvira. En 1106 /499 h. Los mozárabes malagueños fueron deportados a Marruecos. En el año 1126 /520 h, abú el walīd b. Rušd , abuelo de Averroes se trasladó a Marrakuš para advertir el sultán, entre otras cosas, del apoyo de los mozárabes granadinos a la aceifa de Alfonso el Batallador, recomendada la deportación de todos los que no habían acompañado a los cristianos en su retirada, en lugar de ejecutarlos, el sultán aceptó el consejo y fueron desterrados a Mequínez y Salé, pero en muy duras condiciones. La oposición de los mozárabes fue un motivo para su desaparición, la oposición mozárabe de los años 850-859 (los martirios de Córdoba), era un inicio a la desaparición progresiva, que continúo posteriormente en la época Almorávide y Almohade[219].

218.Idem, p256

219.CRUZ HERNANDEZ, Miguel. (1996) *El Islam de Al Ándalus,* op.cit, p 195. Para más detalles véase los trabajos de Simonet, aunque exagerada su posición véase también, Isidro de las Cajigas, Rachel Arié, en su estudio sobre el reino Nazarí, prueban la existencia de cristianos, pero no la pervivencia general de comunidades mozárabes, los posibles restos de iglesias en algunos lugares apartados de las Alpujarras, aparecido en las excavaciones de 1968, indican la posible existencia de algunos grupos mozárabes aislados en lugares alejados de los centros urbanos, que pervivieron pese las deportaciones, ejecuciones y exterminio decretado por los Almohades.

Los mozárabes habían existido después de la desaparición del imperio Almohade en al Ándalus, exactamente en el reino nazarí de Granada, es lo que afirma con certeza que habían existido entre los habitantes de este reino, según Francisco Javier Simonet, confirma este acontecimiento basándose sobre una crónica del siglo XVII, titulada "*La historia eclesiástica de Granada*", Simonet se atrevió hasta delimitar el barrio donde vivían los Mozárabes, " *entre le campo del príncipe et le faubourg du Mauros jusqu'aux tours Vermeilles",* por otra parte Isidro de las Cagigas sin dar una referencia histórica confirma la desaparición de esta comunidad a mitad del siglo XIII[220].

Dos revelaciones diametralmente contradictorias, la fuente musulmana digna de confianza, la obra de Ibn Jatib[221] visir y polígrafo del siglo XIV, quien se basa él también sobre un cronista andalusí del siglo XII Ibn el Sairafi, afirma la existencia de una minoría muy reducida de mozárabes después de la desaparición se los Almohades, cristianos que se dedicaban al cultivo de la tierra, pagaban la ğiziya, el dinero de estos impuestos se dedicaban a la construcción de los baños cerca de la Alhambra.

Ibn Jatib se basa sobre la toponimia *Kana'is*, lo que supone que existían en los siglos anteriores iglesias, otros topónimos tal como *Monachil* (del latín *monaeterium*), *Aldeyr* en árabe (el monasterio o convento), revelan que una huella cristiana había ya existido. De la misma manera, se atestigua la existencia de iglesias en todo el territorio andalusí y la práctica de culto cristiano libremente[222].

2.3. La situación de los mozárabes después de la reconquista de Toledo en 1085

Una fecha clave, es sin duda 1085, la reconquista de Toledo por el monarca Alfonso VI y su incorporación al territorio cristiano, en el tratado de capitulación de la ciudad, se garantizaba la libertad a los musulmanes de abandonar o permanecer en la ciudad, y se garantizaba a los que deseaban continuar viviendo bajo dominio cristiano la

220.ARIE, Rachel. **"**Les minorités religieuses dans les royaumes de Grenade 1232-1492*"*.In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, RMMM*, N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp51-52. « Entre el campo del príncipe y el suburbio de Mauros hasta las torres Bermejas », traducción personal,

221.Ibn Jatīb, (Loja 1313-Fez 1374), político e historiador hispano árabe, y primer ministro de Moḥ amad V de Granada, es considerado como el último de los grandes historiadores de la España musulmana. Entre su obras, « amal al 'alam » historia universal en la que inserta un resumen sobre la cronica de Alfonso X el sabio, « al-Hullal al Marquma », historia de los califas de Oriente, Africa del Norte, y España », Tiene otra obra, un repertorio de biografias de sabios granadinos.

222.Būtšiš el qadirī, Ibrāhīm. « Maḥ aṭ āt fī tārīḫ el tasāmuḥ bayn el adyān wa šu'ūb bil Andalus ».In**,** *CIAAT*, publicación del centro de estudios al Ándalus y de Dialogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, p7

protección de vidas y haciendas, incluida la propiedad de las mezquitas, medidas que en verdad no eran respetadas, ni cumplidas.

El mismo Alfonso VI había sido potegido por los Ḏinuníes en la época de su exilio, su estancia en la ciudad debió deservirle para conocer mejor la ciudad y organizarse para poder ocuparla en 1085[223].

En la ciudad fue nombrado el primer arzobispo de Toledo, un monje de Cluny que había participado en el concilio de Clermont en 1095, donde había hecho un voto de ir en cruzada a Tierra Santa. El Papa acordó su bendición y tomo partida en la guerra contra los musulmanes en la Península Ibérica. Este mismo arzobispo confiscó la mezquita mayor de Toledo, consagrándola catedral en 1102. Sobre este punto, la profesora Mercedes García Arenal, dice: "*que esta fecha y la confirmación de los fueros de castellanos y francos en 1118 marcan un punto de inflexión en el estatuto legal de los mudéjares castellanos*" [224].
Los musulmanes fueron obligados a abandonar la ciudad, hacia otros territorios, el norte de Castilla, por esto no excluye que muchos se asimilaron a la población mozárabe de la ciudad, con quien compartían mayores afinidades culturales, a pesar de la diferencia religiosa.

En el siglo XI, el conde mozárabe Sisnando Davidiz, originario de Coímbra, quien tuvo un importante papel en el trono de 'Abadi Al Mu'taḍ id, abandonó su protector y pasó al servicio de Fernando I de León. Sisnando Davidiz, gobernador de Coímbra y Toledo a finales del siglo XI sucesivamente, estuvo en el servicio de al-Mu'taḍ id de Sevilla, primero y al servicio de rey de Aragón, era originario de la región de Coímbra, y refleja el prototipo de un neo-mozárabe[225]. Desde este momento sirvió como mediador o mensajero con varios reyes de taifas, su bilingüismo le permitía mediar entre los reyes. Alfonso VI confió a Sisnando el gobierno de la ciudad y cuando el monarca Alfonso VI quiso profanar la mezquita de Toledo y transformarla en iglesia, Sisnando Davidiz le aconsejaba el contrario, su postura parece ser siempre favorable a los musulmanes ya que su intención era prevenir rebeliones internas provocadas por un tratamiento duro, se mencionan sus consejos y su deseo para fomentar una política de acercamiento y de conversión al cristianismo por medios pacíficos. Temía que los musulmanes sometidos y los otros reinos acudían a una ayuda exterior. Sisnando Davidiz había intentado convencer al monarca de

223 .Es la opinión de al Maqari, en el Nefh el Ṭ ib, T1 p 441, citado por Ali Ḥaŷi, ʻAbd Raḥ mān, *El Tariḫ el andalūsīmin el Feṭḥ el islāmi ḥata sūqūṭ ġarnaṭ a*op.cit, pp357.
224.GARCIA ARENAL, Mercedes. **"**El Hundimiento del Conllevarse. La Castilla de las culturas III", op.cit, .pp23-24.
225. MOLENAT, Jean Pierre. "La fin des chrétiens arabisés d'al Andalous, Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle", op.cit, p292

que mantuviera al frente de la ciudad al último de los Banū Dil-Nūn, pero sin conseguirlo[226].

Alfonso IV en el fuero acordado a los mozárabes de Toledo el año 1101, permite el libre culto de su rito visigodo en seis iglesias de la ciudad, las parroquias toledanas parecen haber sobrevivido hasta el siglo XV, y la comunidad mozárabe seguía siendo reforzada por la integración de nuevos mozárabes venidos del Sur, escapando de la llegada de los imperios norte-africanos. Pero estos efectivos no eran capaces de resistir frente a la existencia de una veintena de parroquias latinas que no admitían el rito visigodo, y por lo tanto tampoco se admitían estos recién inmigrados, en seno de parroquias latinizadas [227].El monje cluniacense Bernardo, abad de Sahagún, en ocasión que el rey había ido a tierra de León, la reina Constanza indujo al electo para tomarse posesión de la mezquita, y cuando Alfonso lo supo era muy dolido e indignado porque había prometido conservar la mezquita[228]. A este propósito se debe aclarar que Sisnando se opuso al allanamiento de la mezquita, y el abad Bernardo con la reina son dos franceses, "*ajenos de la vida de convivencia que los cristianos y musulmanes llevaban en al Ándalus, es muy natural que viesen con muy malos ojos la tolerancia con los rendidos que el rey tenía"*[229].
Al finalizar Ramón Menéndez Pidal, dice:

> *"Es lo más probable que el conde Sisnando Davidiz, mozárabe tolerante, incomprendido por la reina francesa y por el electo francés, dejase el gobierno de la ciudad a persona más grata, sintiéndose desautorizado a raíz del allanamiento de la mezquita, hemos visto que en octubre de 1085 Sisnando no estaba en Toledo, sino en Coímbra"*[230].

2.4. La situación de los mozárabes bajo el gobierno de los Almohades

A pesar de la emigración de los mozárabes al norte de la Península y los territorios conquistados después de la caída del califato de Córdoba, seguía celebrándose el culto cristiano en dicha ciudad, a fines del siglo XI en la iglesia situada extramuros.[231] Estas reacciones anti mozárabes pueden ser consideradas como un estimulo y defensa de los

226 .MARIN Manuela (1992), *Individuo y Sociedad en al Ándalus***,** Coll Al Ándalus, Ed. Mapfre, Madrid, pp. 55-56.
227.MOLENAT, Jean Pierre**.** "La fin des chrétiens arabisés d'al Andalous, op.cit pp294-295
228 .MENENDEZ PIDAL, Ramón GARCIA Gómez: *"El Conde mozárabe, Sisnando Davidiz…*op.cit, p38
229 .Idem, p 40
230.Idem, p 41
231.ARIE, Rachel**.** (1988), *Historia de España*, op.cit p191.

mozárabes que todavía permanecieron en la ciudad para apoyar a Alfonso el batallador en 1125-26, en sus expediciones contra los almorávides, expedición que no se vio coronada por éxito, en consecuencia muchos mozárabes se retiraron con el monarca aragonés que los instalo en la región de Vega y Zaragoza. Los núcleos que quedaron se aliaron a los judíos contra los almohades. 'Abd el Mu'min tomó Granada y no vaciló en exterminar los cristianos que quedaron. Pero la desaparición total y definitiva de los cristianos en Granada no puede ser aprobada, unas excavaciones efectuadas por investigadores de la universidad de Granada en 1968, parecen revelar la subsistencia de poblaciones mozárabes hasta los siglos XIV-XV en pueblos de montañas aislados de las Alpujarras, según lo que afirma Rachel Arie [232].No se puede negar el retroceso del Cristianismo frente al Islam, en el reino nazarí de Granada, Hernández de Baeza el secretario de los Reyes Católicos, que vivió largo tiempo en Granada afirmó que los sultanes granadinos disponían de una guardia cristiana.

La prosperidad de judíos y cristianos en al Ándalus se debió al relajamiento de las autoridades musulmanes que no pusieron mucho empeño en aplicar con rigor el pacto de ḏ imma, a principios de la instalación de los omeyas en al Ándalus, pues aplicar este pacto respondía a la voluntad del gobierno, dependía de la arbitrariedad de los soberanos, los omeyas no eran duros con las minorías a pesar de la existencia de excepciones, por otra parte estas minorías no representaban una amenaza con su existencia. Los Almorávides y los Almohades, no vieron la situación de la misma manera, los cristianos mozárabes eran considerados como espías, cómplices de sus correligionarios que querrían reconquistar sus tierras, por esto se les debía alejar para no decir exterminar, estos dos imperios aplicaron el pacto de ḏ imma, (restricciones no aplicadas en la época omeya), con rigor en más de su necesidad de crear una sociedad homogénea.

> *"Los almohades se consideran más intolerantes que sus antecesores inmediatos El califa 'Abd el Mu'min, después de apoderarse de Marrākuš (541-1147), anunció que no consentiría en sus estados más que musulmanes, y que todas las iglesias y sinágogas serían demolidas…aún parece que quedaban cristianos en Granada…"*[233].

232.Ídem p192.
233.TORRES BALBAS. Leopoldo « Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas »,op.cit, p175

Ya'qūb al-Mansūr, se vanagloriaba de no haber dejado en sus dominios iglesia si sinágoga en pie[234].

Desde el siglo XI la reconquista ganó más terreno, los cristianos volvían los representantes de la religión dominante, la situación se invirtió, los judíos y musulmanes, eran considerados como minorías toleradas acosta de todo tipo de discriminación, si se considera el estatuto de protegidos como inferioridad.

2.5. La situación geográfica de los mozárabes en la Península está documentada de una forma desigual se permite distinguir tres regiones:

-Regiones islamizadas rápidamente causando la desaparición de las instituciones eclesiásticas

-Regiones que a pesar de la ausencia de datos claros sobre el cristianismo ibérico, parecen existir hasta el siglo XII

-Regiones documentada por textos, donde parece que el cristianismo supervivió hasta el siglo XII.

Esto creó la falta de homogeneidad de esta presencia cristiana, formada por núcleos separados, sin contacto[235].

Durante siglos al Ándalus tendrá tres sedes metropolitanas, ubicadas en Toledo, Sevilla y Mérida, las autoridades eclesiásticas seguirán reuniendo concilios nacionales, a los que se invitará a personalidades islámicas y hebreas para analizar las relaciones intecronfesionales.

La iglesia mantendrá sus bienes, podía recibir donaciones y adquirir propiedades, la liturgía utilizada será la visigoda o la llamada también la mozárabe, sea sustituida por el rito cluniacense en algunos momentos por una reforma religiosa ultra pirenáica, en ningún momento se señala la intervención de las autoridades musulmanes, y muchas iglesias seguirán abiertas, sobre todo en los primeros tiempos de la conquista, se toleraron los repiques de las campanas, y las cruces profesionales, más tarde prohibidas en aplicación de los preceptos suníes, y la estricta aplicación del estatuto de Ḏimma, que no permitía esto, nos referimos a la época Almohade de modo especial. También sigue habiendo en al Ándalus monasterios, que se consideraban centros de cultura y recibían a religiosos de

234. Ídem, p 175, según E. Fagnan citado por Torres Balbas Ya'qūb al-Mansūr, el vencedor de Alarcos (591-1195), la actitud de los Almohades se justificaba por su dogma y por su intento de crear una sociedad homogénea, intento que no tuvo éxito, puesto que se atestigua años después la existencia d comunidades cristianas y judías.

235 .AILLET, Cyrille, op.cit, p 45

diferente procedencia. La convivencia con el Islam y la propia dinámica del Cristianismo darán lugar al nacimiento de brotes de herejía y escisiones en su seno, que acabará erosionando su fortaleza y contribuirá junto a las presiones exteriores, a su desaparición. Las disputas sobre la naturaleza divina de Cristo que ya se habían producido antes del nacimiento del Islam, como en el nestorianismo y el arrianismo, se reproducen en al Ándalus, siendo la herejía más extendida el adopcionismo, Que se cree nacida en Córdoba en el siglo VIII y que afirmaba que Jesús era el hijo adoptivo de Dios, será adoptada esta herejía por el obispo metropolitano de Toledo Elipando, la herejía se basaba sobre la antitrinitarias[236].

2.6. El renacimiento mozárabe en Toledo

La ciudad de Toledo tiene una importancia particular en la historia del mozarabismo hispánico: durante un siglo IX se carece de información sobre la presencia mozárabe en esta ciudad hasta la aparición de esta taifa, cuando resurgió una actividad intelectual propiamente cristiana, en el año 1067, el arzobispo Salomón acaba la copia de "*Perpetua virginitate sanctoe Marioe"* de Ildefonso de Toledo, con otras obras[237].

Esta discontinuidad justifica la opinión de Epalza, para lo que se refiere a los siglos IX-X, la formación de un cristianismo nuevo por el elemento que él llama neo-mozárabe, elemento que viene del norte, la Taifa de Toledo entretenía buenas relaciones con Castilla (AlfonsoVI había estado en la Taifa en el año 1072), lo que hubiera suscitado la reformación de una minoría cristiana o por lo menos redinamizar una comunidad ya existente.

De la misma manera esta incertidumbre concierne los lugares de culto, existía la iglesia de la virgen Santa María, o la catedral que lleva la misma apelación desde la época visigoda, sin precisión de su ubicación; había sido desplazada en 870, por los daños al hundirse el minarete de la gran mezquita que existía en el mismo lugar[238].

En la misma ciudad existían seis parroquias atribuidas a los mozárabes después de 1085, entre ellas había dos destinadas al culto mozárabe, en los siglos XII- XIII, las otras

236 .Más detalles sobre estos contactos y sobre el adopcionismo, vease, capítulo siguiente La organización religiosa de la comunidad mozárabe en Al Ándalus.:3.El adopcionismo.

237 .AILLET, Cyrille, p 47

238.Ibn-Ḥayyān al-Andalūsī, Abū Marwān Ḥayyān b.Ḫalaf, *Kitāb al-Muqtabis II*, ed. Maḥ mūd ʻAli Makki, Beyrout ; 1973, p 327

construidas o reconstruidas en el siglo XII, lo que significa que hay una confusión sobre estos edificios religiosos[239].

239.AILLET, Cyrille : op.cit, p 48

Capítulo 2 La organización religiosa de la comunidad mozárabe en Al Ándalus

Capítulo 2 La organización religiosa de la comunidad mozárabe en Al Ándalus

1. La iglesia y los monasterios

Tras la conquista musulmana de la Península Ibérica. La iglesia cristiana mantenía sus bienes, podía recibir donaciones y adquirir nuevas propiedades, en los primeros tiempos de la conquista se toleraron los repiques de campanas y las cruces procesionales, más tarde prohibidas en aplicación de los preceptos religiosos suníes. Los cristianos de al Ándalus mantuvieron durante siglos su organización eclesiástica, lo que representó uno de los principales elementos de continuidad y cohesión de esta comunidad durante su presencia en al Ándalus. *"una comunidad cristiana, sólidamente formada y en pleno funcionamiento en todos los aspectos diversos de la vida cultural y religiosa, pese a las muchas dificultades que ciertamente encuentran"*[240] .

A mediados del siglo XI, Toledo antigua capital de los visigodos seguiría siendo la residencia del metropolitano (*matran*); de los cristianos de al Ándalus, les era permitido el uso de sus iglesias, pero raras veces les era permitido la construcciones de otras nuevas. *"naturalmente se conserva así mismo la jerarquía eclesiástica en pleno desarrollo, con sus metropolitanos, obispos, sacerdotes, diáconos y clérigos menores, las basílicas estaban dotadas para el culto, y con su respectivo y necesario clero"*[241].

La iglesia se encargaba de designar sus funcionarios, que al mismo tiempo debían estar aceptados por la autoridad musulmana, cuando los musulmanes designaron a Oppas, hermano de Witiza el rey visigodo, como metropolitano, el pueblo no lo aceptaba y en consecuencia fue reemplazado por otro llamado Urbano, la autoridad musulmana no expresó ningún desacuerdo, estos metropolitanos estaban al mismo tiempo en el servicio de la autoridad musulmana servían como traductores y embajadores cuando se recibía a mensajeros de los estados cristianos[242].

Cuando 'Abd Rahmān I se instaló por primera vez en su capital Córdoba los cristianos compartieron la basílica consagrada a San Vicente (Sanctus Acisclus conocida también por Ecclesia Carceratorum) con los musulmanes en Córdoba, después de su proclamación emir, pues tuvo que comprar la mitad de la iglesia para ampliar la gran mezquita, a cambio les autorizó la edificación de otra nueva. De acuerdo con el estatuto de

240.JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. op.cit, p 20.
241.Idem, pp. 202-203
242.Kūḥ ila Ūbada .op.cit, pp.79-89

los ḏimmíes, los mozárabes podían mantener sus iglesias y cenobios, pero no construir otros nuevos; muy raras veces se construyeron otros en la época omeya, bajo pretexto de reconstruir las abandonadas y ruinosas, pues paulatinamente hasta mediados del siglo XI, empezaron a desaparecer, siendo prohibidas a mediados del siglo XII por los Almohades.

Las comunidades eclesiásticas mozárabes dependían de sus obispos y estos de los metropolitanos de tres provincias eclesiásticas: la Cartaginense con residencia a Toledo, la Lusitania en Mérida y la Bética situada en Sevilla[243].

Se nota la existencia de monasterios en las afueras de la capital andalusí Córdoba, había un (dayr) donde ʻAbd al-Malik Ibn Almanzor murió en 1008, y a su proximidad murieron ʻAbd Raḥ man Sanchuelo y su aliado el Conde García Gómez fueron asesinados[244]. En el siglo IX la mezquita mayor de Toledo estaba junto a una iglesia y habiendo caído el alminar de la primera, los toledanos pidieron al emir Muḥ ammad I autorización, que les fue concedida para reconstruir otra iglesia con el importe de algunos tributos[245].

Un alfaquí era consultado para una cuestión referida a una iglesia:

Córdoba XI-XII siglos, Ibn Al-Ḥāġġ (m 529-1135)

> *"Des chrétiens liés aux musulmans par un pacte (nasārā mu'hadūn) ont constitué des biens de mainmorte (aḥ bās) au profit d'une église qu'ils avaient (kanisā), les prêtres (qissisūn) les administraient et en consacraient des revenus aux besoins de leur temple prenant pour eux les excedants.cette situation dura jusqu'au momento ou l'emir les ayant chassés de chez eux, les musulmans transformèrent ladite église en Grande Mosquée.Les habous demerèrent en l'état et servirent à lentretien de la mosquée, le surplus revenant au imām-s.Plus de dix huit ans plus tard , un agent du trésor public (ʻāmil min ʻummal bayt al-mal al-muslimīn) veut les intégrer au bayt al-māl sans produire de décret (Ẓ ahīr) promulgué par l'emir à cette fin…..*
>
> *La Réponse: les habous des tributaires (ahl al-ḏima) n'ont pas à etre respéctés……*si *ces habous sont anciens et aux mains des tributairse on n'y portera pas atteinte"*[246]

243.CRUZ HERNANDEZ, Miguel. (1996) *El Islam de Al Ándalus, op.cit*. p 191

244.Ibn Iḏ ārī, Bayān al-Mugrib, T II, pp3-5, citado por Cyrille AILLET, p 71

245.TORRES BALBAS, Leopoldo. op.cit, pp178-185. Hay una informacion detallada, sobre la existencia de iglesias en diferentes ciudades andalusies, Zaragoza, Tudela, Sigüenza, Lérida, Tortosa, …

246. LAGARDERE, Vincent. (1995) *Histoire et société, op.cit*, p 274. Dice. Los cristianos ligados a los musulmanes por un pacto (nasārā mu'hadūn) han constituido bienes de manos muertas (aḥ bās), en provecho a su iglesia que la tuvieron (kanisā), los sacerdotes (qissisūn) los administraban y consagraban los ingresos para las necesidades de su templo y lo exceso que sobraba para ellos. Esta situación duraría hasta el momento en que el emir les expulsaba de sus casas, los musulmanes transformando dicha iglesia en una gran mezquita, los habus continuaron en el estado de servir al mantenimiento de la mezquita, lo que sobraba

De la misma manera otra fetua del siglo, XII en Granada, de Abū l-Qāsim Ahmed B.Mūhammad (m 540 h/1146):

Trata el caso de los tributarios que han sido deportados de Sevilla hacia Mequínez, y su petición de proceder a la venta de sus bienes que estaban en al Ándalus,

> *"Les chrétiens tributaires de Seville à Meknès nous ont demandé de leur envoyer quelqu'un pour proceder à la vente des biens qu'ils possèdent en al Andalus, ce dont nous avons accordé la faculté."*
> *"La reponse: cette vente peut être conclue sur place selon les modalités de la vente sur description (al-bay' alā l-ṣ ifa). Si elle conclue en l Andalus, ces chrétiens choisiront parmi eux un mandataire (wakil) qui ira procéder a la vente; mais un seul, car le retour en al Andalus d'un groupe de ces gens-la serait chose dangereuse".*[247]

El nuevo cambio en la situación de la Iglesia y los mozárabes, y que afectará también a todo el conjunto de la población, vendrá con la sustitución de los pactos, que han subsistido pero bajo otras manos, por las nuevas normas emanadas por el *fiqh*. En efecto, a principios del siglo IX tiene lugar la revuelta de los arrabales cordobeses contra el emir al-Hakam por la imposición de diezmos sobre los cereales y, como nos recuerda el cronista, al-Hakam «impuso la tributación de diezmos a toda la gente de su capital y coras del reino según él quería, contra el gusto de ellos, y lo acataron, sin que nadie se atreviese en adelante a decir una palabra, costumbre que han seguido hasta hoy. Es decir, se trata de la regulación del *zakat* para los musulmanes, pero también se debieron de regular los impuestos de los dimmíes, la *ğizya* y el *jarağ*[248].

(lo excedente) volvía a los imánes. Dieciocho años después, un encargado del tesoro público ('āmil min 'ummal bayt al-mal al- muslimīn) quiere integrarlos a bayt al-māl sin la elaboración de un decreto (Ẓ ahīr) promulgado por el emir para esta meta. Respuesta: los habus de los tributarios (ahl al-ḏ imma) no debían estar respetados…pero si estos habus son antiguos y en posesión de los tributarios se debieron estar respetados, trducción personal.

247. Idem, p 364. "Los cristianos tributarios de Sevilla a Mequínez nos han pedido de enviar alguien para proceder a la venta de sus bienes que tenían en al Ándalus, pues habíamos acordado la facultad.". La respuesta: Esta venta puede estar concluida en el mismo lugar, según las modalidades de la venta bajo forma de descripción (al-bay'alā l-ṣ ifa). Si está concluida en al Ándalus, estos cristianos eligieron a uno de ellos como mandatario (wakil) quien iría procediendo a la venta, pero sería uno, porque la vuelta al Ándalus de un grupo de esta gente sería cosa peligrosa". Traducción personal, para lo que se refiere a esta fetua, no se señala quien era el emir de esta época, siglo XI-XII, tampoco se señala la causa de la expulsión de los ḏ immíes.

248.Ibn Ḥayyān al-Andalūsī, Abū Marwān Ḥayyān b.Ḫalaf, *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1).* Ed. Y trad. de M. A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, 2001, p75

Rafael Jiménez Pedrajas, nos ofrece con detalles la localización de iglesias, basílicas y monasterios. La basilica de *San Acislo*, que puede ser la misma iglesia de *los Quemados*, la que había comprado su mitad ʻAbd Raḥ mān I en el año 786 conocida más como la iglesia de San Vicente, y continua diciendo que no tenemos nuevas noticias sobre las iglesias hasta mediados del siglo IX, « *en que ya se hacen abundantes…en la ciudad y en sus barrios y cercanias, existían a mediados del siglo IX las siguientes »*[249].

2. El culto cristiano y los ritos

Como lo habíamos mencionado, los mozárabes celebraban el culto conforme a la liturgia gótica isidoriana, aprobada por el papa Juan X, un rito llamado después el rito mozárabe. La liturgia llamada isidoriana visigótica o mozárabe, se llama isidoriana para destacar las aportaciones que hizo al corpus ritual San Isidro, la figura central visigoda, el término liturgia toledana, pretende enfatizar la importancia de la sede de Toledo, esta misma ciudad era la capital de los visigodos. La influencia e importancia de esta liturgia era casi nula, la gente era todavía confesantes de rito arriano. La liturgia hispánica se ha venido denominada con tantos y tan diversos nombres. Era también llamada la liturgia de los mozárabes, por referencia a los cristianos arabizados.

"Hasta la venida de los temidos monjes negros, los de Cluny se practicaba el rito que hemos convenido de llamar rito hispánico, dejando aparte las denominaciones de isidoriana, mozárabe, visigodo o toledano"[250].

Losc lérigos y príncipes borgoñones de la familia política de AlfonsoVI impusieron la liturgia latina, los cenobios mozárabes tuvieron una vida religiosa destacada hasta el siglo X, decreciendo después su importancia, existían relaciones con sus correligionarios del norte, pero el rito mozárabe no fue visto como un rito puro para los cristianos que lo sospecharon de adopcionismo .Hasta el siglo XII, la liturgia mozárabe fue tolerada hasta el famoso incidente de 1086 cuando Alfonso VI, la sometió al igual que a su equivalente romana, su sucesor Alfonso VII promulgó el fuero de Toledo 1118, especificó que se aplicaba a los castellanos, mozárabes y los francos de la ciudad. La liturgia hispánica fue perdiendo su hegemonía, a pesar de la resistencia del clero la ortodoxia del rito hispano fue

249.JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael.op.cit pp. 40-55. El autor da información detallada sobre la existencia de monasterios e iglesias en la ciudad de Córdoba y en otras, El monasterio de San Zoilo de Armilata, a unos 30 kilometros de la ciudad. La basilica de San Cipriano, de los Santos Cosme y Damian, el monasterio de San Cristobal, de Santa Maria de Cutelara, de los Santos Justo y Pastor, de Fraga, Santa Eulaliade San Félix, San Salvador de Peñamelaria, de San Martin, en Riojana, Monasterio de Tabanense, la basilica de los tres santos, la basilica de San Zoilo y otras más.

250.MARQUEZ DE LA PLATA, Vicenta. (1997), *Los españoles hace 900 años*, Barcelona, TIBIDABO. p223

reconocida por la iglesia en 1066. Sancho el mayor introdujo a algunos monjes del mismo rito en el monasterio de Ripoll[251].

Una mención especial se daba a la iglesia de Córdoba al ser la principal ciudad política, como sede de las cortes gobernamentales, adquirió gran relevancia dentro de la iglesia hispana. Córdoba mantenía la sede episcopal con obispo, y cabildo catedrático, del que consta que había arciprestes y arcedianos[252]. La iglesia bajo el control de la autoridad musulmana, en la época del emirato, el emir podía convocar concilios nacionales y nombrar a obispos[253]. Así que los obispos se convirtieron en intermediarios entre la autoridad musulmana y la población cristiana. Refiriéndonos al mismo tema, nos señala Simonet, que las basílicas eran situadas en los arrabales, lo que indica que la población cristiana vivía generalmente en las afueras de la ciudad[254].

3. El adopcionismo[255]

La adopción del árabe y la rápida aculturación de los mozárabes, permite plantear una serie de consideraciones sobre los mozárabes de al Ándalus, brotaron nuevas hipótesis que justifican la existencia de unos grupos llamados nestorianos en al Ándalus adoptadores de las ideas adopcionistas de Elipando (Elipandrus) obispo metropolitano de Toledo. La progresiva y rápida arabización que experimentaron los grupos cristianos andalusíes, posibilitó que el cristianismo andalusí entrase en contacto con las iglesias orientales del Próximo Oriente islámico. No disponemos de detalles para lo que refiere a estos contactos, pero parece que el análisis de las traducciones y de los textos que circularon en al Ándalus entre las comunidades mozárabes abre nuevas posibilidades a la hipótesis de la existencia de grupos: melikitas, monofisistas y nestorianas[256], pertenecientes

---

251.CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *El Islam de Al Ándalus,* op, cit. p 192

252.AILLET, Cyrille. (2010), *Les Mozarabes: Christianisme, islamisation…*op.cit, p 179, CAGIGAS, Isidro de las. (1947*) Los Mozárabes, minorías étnico religiosas de la Edad Media Española TI-* Instituto de Estudios Africanos, Madrid, p 203,

253.DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecilio. "Los Mozárabes, Una minoría combativa*"*.In, *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, CCV,Vol 101, Madrid, 2008,p3.

254.SIMONET, Francisco Javier. (1967), op.cit, pp 326-327, en Córdoba cuando la iglesia de San Vicente al ser vendida en la época de Abd Rahman I, para construir la mezquita aljama y la segunda mitad del siglo VIII, la sede episcopal estaba ubicada en otra basílica, la de los tres martirios, es lo que señala Simonet, y según Cyrille Aillet, era situada en la de San Acisclo, AILLET, Cyrille**.** (2010), *Les Mozarabes,* op.cit, *p 74.*

255 .Herejía cristiana del siglo III, que negaba la cristología trinitaria y consideraba a Crsito sólo un hombre, su resurgimiento en España, gracias a Elipando, arzobispo de Toledo y a Félix obispo de Urgel. Gran referencia Anaya Vox, TI, 2da edición, Barcelona, 2002, p 87.

256. MONFERRER SALA, J.P. "Circularon textos cristianos orientales en al-Ándalus?", Nuevos datos a partir de muestra véterotestamentaria andalusí".In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid 2008, p170-Gran referencia Anaya, Vox, T14, 2 da

a iglesias orientales que llegaron al Ándalus. Los misioneros nestorianos siguieron a los conquistadores árabes islámicos por Siria, y Egipto consiguiendo una sede metropolitana en Damasco, en el siglo VII, y fundaron dos iglesias nestorianas. En Occidente en la época visigoda, había intensas relaciones entre Hispania y el Norte de Africa. Así pues, bajo el monarca arriano Leovigildo (572-586)[257] , llegarían inmigrantes africanos, y muchos monjes griegos y sirios, lo que supuso la entrada de elementos nestorianos.

Y se admite la influencia del cristianismo oriental en diversos ámbitos escriturísticos en árabe, de modo fundamental en el campo teológico, y parece que la idea de la introducción de textos nestorianos entre los mozárabes para impulsar el ámbito doctrinal de esta comunidad, es verdadera, una hipótesis que tiene alguna validez, puesto que la diáspora cristiana oriental, condujo a numerosos monjes egipcios, sirios, mesopotámicos y palestinos a establecerse en monasterios griegos, italianos, y españoles según afirma J.P Monferrer Salas[258].

"el adopcionismo es un ejemplo patente de las interferencias medievales entre las tres religiones"[259]

El adopcionismo considerado como una herejía cristiana medieval, que nace y se desarrolla principalmente en las últimas décadas del siglo VIII, en la Península Ibérica. Su nombre explica el punto central de esta doctrina, centrada en Jesús, cuya humanidad habría sido divina solo por adopcionismo, y de esta manera tenemos la apelación

---

edición, Barcelona, 2002, p5194. El nestorianismo**,** es una doctrina religiosa que considera a Cristo radicalmente separado de las dos naturalezas, una humana y una divina, completas ambas de tal modo que conforman dos entes independientes, dos personas unidas en Cristo, que es Dios y hombre al mismo tiempo; pero formado de las dos personas. El monofismo**,** es la doctrina de Jesucristo solo tenía una naturaleza en lugar de dos; divino y humano.Esta creencia es a veces conocida como eutiquinismo, despues de Eutiques. Eutiques enseño a Jesucristo a la humanidad fue absorbida por la divinidad "desuelto como una gota de miel en el mar".Entonces lucho contra la doctrina nestoriana que las dos naturalezas de Cristo representando dos personas distintas.Su doctrina fue condenada como herética en el concilio de Calcedonia en 451, (llamados Jacobitas en Siria y Palestina y Los coptos en Egipto). Los melquistas**,** (malaka siriaco, arameo Malik, rey), es un nombre que se da en el siglo quinto a los cristianos de los patriarcados de Jerusalen, Alejandria y Antioquia, que aceptó la definición por el concilio de Calcedonia (451), de las dos naturalezas de Cristo, una posición aceptada también por el Papa y el emperador Bizantino. Los melquitas o realistas fue dada a ellos por los monofisitas, que sostenían que Cristo tiene solo una naturaleza, la divina.

257. Leovigildo. Rey visigodo (572// 568-586), Rey de la España visigoda, valeroso y hábil general, uno de los reyes más grandes de su tiempo, verdadero organizador de la España visigoda.Accedió parcialmente al trono entre agosto y noviembre del año 568, por cesión de su hermano Liuva, que había sido elegido rey de los godos y que, a su vez, reinaba en Narbona. A la muerte de Liuva, entre diciembre del 571 y marzo del 572 asumió plenos poderes.

258.Idem, p 168-167.Hay noticias sobre el establecimiento de monjes bizantinos en el Valle del Ebro durante los siglos X y XI.

259 .CORRIENTE, Federico**. (**1992) *Árabe andalusí y lenguas romances***.** Madrid, Cl Mapfre, pp 33-34.

adopcionismo. "*Es una herejía basada sobre unos elementos islámicos con coincidencias con el judaísmo, la integración de elementos islámicos en el cristianismo latino"*[260].

El Cristianismo andalusí, desarraigado de la Cristiandad occidental, estrechará lazos con las diversas iglesias cristianas orientales, la más dinámica y la más colaboracionista con el estado islámico será la "iglesia nestoriana", y por ello los nestorianos gocen de facilidades por parte musulmana, en Dār el Islam. Resultado de las relaciones entre los cristianos andalusíes y los orientales sería la llegada de obras nestorianas a al Ándalus[261].Esta doctrina encierre muchos elementos socio-religiosos de origen musulmán, causas más o menos directas del origen de la doctrina. Basada sobre una polémica repetida acerca de la naturaleza de Jesús. El obispo de Toledo Elipando se excusa ante, Félix de Urgel (siglo VIII) a quien se le atribuye la confesión de fe de no haber enviado unos textos que defienden el adopcionismo y que ha remetido a sus oponentes astures[262].

Menéndez Pelayo nos dice a este propósito: *"encendieron su llama Elipando y Félix, aunque la doctrina de éstos no debe confundirse con la nestoriana…parece lo más creíble…que Félix, consultado por Elipando, quizá sobre el nestorianismo, resolvió la duda con el sistema de la adopción"*[263]

Elipando y Félix de Urgel *"llamaban a Cristo hijo natural de Dios, adoptivo según la Humanidad"*[264].Esta de acuerdo Juan Vernet, cuando declara que la la transmisión de las traducciones era el motivo de la adopción de esta idea de adopcionismo, y hace elusión a un verso coránico, aunque no lo declara, de la aleya cuatro de Surat *El Kahf* (La Caverna),"*Y para advertir a los que dicen: Allah ha tomado para sí un hijo*", "*ittajaḏa*" significa que Dios adoptó a Jesús, la traducción del Corán permitió a los mozárabes leerlo y adoptar esta idea de la misma aleya[265].

260.EPALZA, Mikel de.*"*Sobre el origen del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino" .In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica,* Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; organizado por, la Société International pour l'étude de la Philosophie Médiévale, (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO,1994,pp 29-30

261.MONFERRER SALA, J.P. "Circularon textos cristianos orientales en al-Ándalus?, op.cit p p193-194

262. EPALZA, Mikel de**.**"Sobre el origen del adopcionismo, op.cit p 31.Los cristianos cordobeses en el momento crucial de la polémica con los astures aconsejan a Elipandro, quienes tienen una noción correcta sobre la naturaleza de Dios y que corresponde lógicamente con el tema adopcionista de la trascendencia divina, que no se mezcla con la humanidad de Jesús, sino que la adopta.

263.Menéndez Pelayo, citado por MONFERRER SALA, J.P. "Circularon textos cristianos orientales en al-Ándalus?", p170

264.NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente. (2001) *Tres culturas, Tres Religiones, convivencia y diálogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*, Ed. Alethia Salamanca, , p 28

265 . « و ينذر الدين قالوا اتخذ الله ولدا »VERNET, Juan. (1978) .*Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne*, Trad, Gabriel Martínez Gros, Ed. Sindbad, Paris,p 277

En el año 794 se reunieron en Frankfort trescientos arzobispos, para denunciar esta doctrina, pero sin poder hacerle nada a Elipando, quien continúo sus funciones como metropolitano de Toledo hasta su muerte[266]. Los eclesiásticos cordobeses eran muy capaces de dialogar con los musulmanes y comprender lo esencial de las divergencias religiosas islamo-cristianas. Esta doctrina puede considerarse como faceta del cristianismo andalusí, estos clérigos ya mencionados, con sede a Córdoba el centro político de al Ándalus, nos hace recordar que las quejas de Eulogio y Álvaro de Córdoba, han sido sobredimensionadas, no se quejaban del grado de arabización y aculturación de sus correligionarios, sino más bien de una realidad más desgarradora para el grupo que éste representaba, la desintegración cultural e ideológica de lo católico latino ante la presencia de otras modalidades de cristianismo andalusí.

La prolongada convivencia entre hispanos y musulmanes hubo de producir múltiples encuentros y aceptar la naturaleza humana vindicando al mismo tiempo para él la filiación divina propia y natural, las mutuas influencias debieron ser notables, los mozárabes expuestos a una oleada de doctrinas árabes entre las que convivían, les hizo adoptar esta práctica cuyos elementos no solo musulmanes sino también judíos, Simonet había reconocido esta influencia iniciada por Elipando[267]**.** El obispo de Toledo seducido por algunos aspectos coránicos, había esbozado una suerte de sincretismo entre el Islam y el catolicismo (cristianismo), afín y al cabo, Ala no era tan diferente del Dios de los cristianos. La Virgen y Jesús eran citados en diferentes aleyas del Corán, era el profeta mensajero de Dios, lo que resultaría que las dos religiones no eran tan alejadas la una de la otra, teoría rechazada por los demás cristianos, que la consideraban como una herejía procedente de los mozárabes, puesto que el dogma de la trinidad no existe según las practicas mozárabes. Elipando reconoce la filiación divina adoptiva de Jesús, que eran un hombre nacido de una mujer María, rechaza por lo tanto la expresión hijo de Dios, sus propósitos le valieron el ataque de un monje asturiano, el beato de Liébana, las sierras asturianas habían sido desde el principio, hogar de la resistencia política contra los musulmanes y habrían de ser también ahora punto de partida de la resistencia espiritual contra la iglesia mozárabe, considerada por los monjes cristianos como vasalla de los musulmanes.

Cabe recordar aquí que la penetración de los musulmanes en la Península Ibérica, y la aplicación del estatuto de Dimma en el siglo VIII, hizo perder a la iglesia su supremacía

266 .SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de op.cit,* p270-274
267 Idem, p 267

sobre la comunidad de los fieles, si bien, no supuso una quiebra de su unidad interna, pero facilitó en buena medida la aparición y recepción de herejías, o nuevos elementos heterodoxos (nos referimos al adopcionismo), cual encontró un terreno adecuado para establecerse y fomentarse. Herejía que no se debe confundirse con el nestorionismo, movimiento oriental que aterrizó en Hispania; puesto que muchos elementos nestorianos de Siria y Egipto se habrían desplazado con una finalidad puramente misionera[268]. Los orientalistas contemporáneos interpretan la herejía como un intento de atribución de elementos islámicos a la naturaleza de Jesús, en el contexto del dialogo socio-religioso con los musulmanes de esta época[269]. "La herejía desaparece de una forma algo misterioso", es lo que afirma Pierre Guichard[270].

4. Los martires mozárabes de Córdoba del siglo IX y la cultura de resistencia

La idea de la tolerancia social y religiosa en al Ándalus, no era duradera para toda la presencia del Islam en al Ándalus, era interrumpida por el martirio voluntario de algunos mozárabes para transmitir su descontento, a pesar de aprovechar de cierta autonomía y libertad religiosa, adoptaron un fenómeno que consiste en, blasfemias contra el Islam y contra el profeta Mohammad, aunque sabían que serían duramente castigados. Este fenómeno refleja una resistencia que no se puede delimitarla en el tiempo, puesto que estalló de vez en cuanto. Durante el reinado de diferentes soberanos, la resistencia mozárabe de los años 850-854/ 235-240 h; en la época del emir 'Abd Rahmān II, y su sucesor Mohammed I, épocas de la que se debe entenderse como importante brote de ruptura de estructura social, resistencia encabezada por un llamado Eulogio (pertenecía a una familia mozárabe acomodada) y Álvaro (rico burgués cristiano de origen judío).[271]

Los historiadores han dejado constancia de oposición mozárabe contra el poder central de Córdoba, Eulogio y Álvaro ya mencionados constituyeron un partido de

268.MONFERRER SALA, J.P. "Circularon textos cristianos orientales en al-Ándalus?", op.cit p 194, a estos nestorianos se debe la traducción del Pentateuco (antiguo testamento), Monferrer Salas se ha ocupado de demostrar los elementos significativos de esta traducción.

269.Los cristianos que adoptaron esta herejía eran personas laicas cultas que convivían y trabajaban con la elite de la religión musulmana, junto al adopcionismo, otras herejías más pintorescas en Córdoba surgieron, como de *Migecio* ,quien defendía una Trinidad, quizá judaizante(de David, de Jesús, hijo de David según la carne y san pablo), Elipando refuta la herejía de Migecio,debido al medio musulmán y no judío en que vivía, se trataría de un procedimiento de revestimiento religioso de las doctrinas cristianas, para hacerlas admisibles a los musulmanes, y de encubrimiento de doctrinas islamizantes bajo expresiones tradiciones, para hacerlas aceptables a los cristianos.Véase, NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente. **(**2001)*Tres culturas, pp28-* 29, y EPALZA, Mikel de, "sobre el origen islámico del adopcionismo".

270.GUICHARD, Pierre.*De la Expansión Árabe a la Reconquista, Esplendor y Fragilidad de al Ándalus*, Fundación Legado Andalusi, Granada, p69

271.Lévi Provençal,*Tāriḫ Esbaniya el islāmiya min el feṯḥ ila sūqūṭ el ḫilāfa el qurṭ obiya (711-1031),* op.cit, p 190

oposición mozárabe, formado por laicos y clérigos, y entre los miembros de la comunidad cristiana de Córdoba se desencadenó una oleada de exaltación mística durante los años 850-852 que condujo a duras penas contra mártires voluntarios, esta agitación continuó hasta el reinado de Muhammad I, Eulogio fue decapitado en el año 859[272].

Álvaro se lamentaba de la preponderancia de la cultura árabe sobre la latina. Hay que situar bien este proceso dentro del propio desarrollo cultural de al Ándalus, el reinado del emir 'Abd Rahman II, es un periodo de floración cultural, llegaron novedades culturales de Oriente; y floreció dentro de al Ándalus las ciencias y literatura, y parece lógico que los jóvenes cristianos deseaban incorporarse a la sociedad de la que formaban parte, y acceder a puestos en la administración, tenían que profundizar sus conocimientos del árabe, esto además de su curiosidad intelectual,es lo que representaba un verdadero peligro para Álvaro y sus correligionarios; la arabización llevaba hacia la islamización.Los musulmanes estaban alzándose al lugar más elevado no sólo militarmente hasta bien avanzado el siglo XIII, Pablo Alvaro lamenta que los jovenes cristianos no estudien a los escritores latinos:

« *Los cristianos aman leer poemas y romances de los árabes, estudian a los teólogos y filósofos árabes, no para refutarlos sino para formarse en un árabe correcto y elegante, según las angustias reflexiones de Eulogio y Alvaro semejante aculturación era un mal presagio para la iglesia latina »*[273]

No se trataba de un movimiento que afectaba a toda la comunidad cristiana de Córdoba incluso la jerarquía eclesiástica lo desaprobó abiertamente. Este movimiento encontró eco en una serie de hombres y mujeres que ofrecieron su vida como testimonio de fe, y creando lo que se llama el martirio voluntario.Es lo que califica Pierre Cuichard, como un Cristianismo amenazado en su identidad, "*tal como lamenta amargamente Álvaro de Córdoba… las raíces del Cristianismo hispánico ceden con rapidez en el siglo IX ante los avances de la cultura árabe"*[274].

La situación de los mozárabes se volvió más precaria a raíz de este suceso, lo que explicaría el aumento del movimiento de emigración a los territorios cristianos del norte de la península (a Cataluña y al reino de Asturias), fue en esta época de finales del siglo IX y

272.SIMONET, Francisco Javier. (S.F) *Historia de los Mozárabes de España, De Abderraman I a Mohamad I (años 75 a 870)*, TII Ed. Turner, Madrid.En el capítulo XIV de esta obra, Los mozárabes en la palestra del martirio, tenemos detalles sobre, San Eulogio, su vida y el martirio de diferentes monjes, el monje Issac y del francés Sancho, Pedro, Walanboso, Sabiniano, Wistremundo, Habencio y Jeremías, más otros, el capítulo XV esta dedicado a San Eulogio en defensa de los mártires.

273. TOLAN, John.V. (2007). *Sarracenos, El Islam en la imaginación medieval europea*. Traducción, José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta Velayos, publicacions de la Universidad de Valencia, p117

274 .GUICHARD, Pierre. *De la Expansión Arabe a la Reconquista*, op.cit, p 67

principios del X, cuando varios monasterios fueron repoblados o fundados por monjes mozárabes.

"Le discours martyrial possède donc tres certainement des fondements sociologiques"[275]. Cuando una minoría está considerada como víctima, puede tener su parte de culpa o responsabilidad cuando surgen tensiones[276].

La resistencia de los mozárabes se convirtió en resistencia más activa por parte de los muladíes[277],en la época del Emirato se expresó con el motín del arrabal en 814, un descontento protagonizado por los mozárabes e incluso los muladíes y judíos, aplastados con la matanza de los rebeldes, este testimonio en las últimas décadas de siglo IX, era el más grave, y no se produjeron otros levantamientos populares, por lo que posteriormente se restauró la tolerancia y disminuyeron dichas presiones. Se puede considerar este hecho como una reacción violenta y extremista protagonizada por una minoría que asiste imponente al avance imparable de la islamización y la arabización entre los miembros de su comunidad, y los cristianos sabían que esta actitud les valía la pena de muerte establecida por el Islam como castigo por el delito de ofensa al Islam, tanto si el culpable es protegido ḏimmi o musulmán. El procedimiento para alcanzar el martirio era relativamente sencillo, el cristiano en cuestión no tenía más que pronunciar públicamente insultos contra el profeta del Islam Muhammad, o contra la religión musulmana, estas blasfemias llevaban directamente ante un juez que de acuerdo con la ley islámica, les da una oportunidad para retractarse, si el cristiano insistía sobre sus declaraciones, el juez musulmán no tenía otra opción que la de condenarle a muerte.

Los ataques de Eulogio al Islam y su profeta, eran tan fuertes y ofensivos, pero y a pesar de eso, las autoridades musulmanes se les ofreció el perdón, solo con que pronunciará una palabra de arrepentimiento, pero su ideología de martirio, le valía la ejecución. El martirio voluntario tenía una ideología procedente de la literatura

275AILLET, Cyrille, « recherche sur le christianisme arabisé », op.cit p 92. « El discurso martirial posee entonces muy seguramente fundamentos sociológicos », traducción personal.

276. JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael, *Historia de Los Mozárabes*, op.cit, pp193-194. Aunque los mozárabes, celebraban regularmente su culto, eran oficiales en la guardia del emir, ejercían como comerciantes, Eulogio y Álvaro se quejaban del uso de la lengua árabe, una actitud que no era apreciada por sus correligionarios, en el año 237-852 un concilio era convocado bajo la presidencia del metropolitano de Sevilla "Ricafredo", la solución del compromiso aceptada fue no pronunciarse acerca de si los casos anteriores fueron martirios o suicidio, aunque los siguientes años hubo blasfemias, al cadi intentó suavizar sin condena de muerte, el emir no aceptó la medida de clemencia, y muchos mozárabes que blasfemaron contra el Islam, fueron ejecutados, los martirios voluntarios no terminaron con la muerte de Eulogio, existieron otros martirios.

277.El Islam demostró ser una religión más tolerante, y concedió libertad religiosa a judíos y cristianos y a otras religiones reveladas.Nunca los musulmanes fueron provocadores. Al contrario, traían consigo seguridad y paz a las personas de todas las naciones y creencias, que habitaban en su territorio.

paleocristiana martirial (en la resistencia intelectual a la aculturación árabe, tuvo un importante paso la literatura paleocristiana martirial, mayor que el de la literatura anti islámica y produce revitalización de las obras martiriales del siglo III).El martirio era una forma de combatir el mal, enemigos identificados eran los musulmanes, con la blasfemia contra el profeta Mohammad, y contra el Islam, imitaban los mártires de la época romana y sobre todo a Cristo en un ideal de perfección y de triunfo.

Entonces Eulogio y Álvaro concebían este movimiento como medio para crear una división entre los musulmanes y los cristianos, pero en fin fracasaron en ganarse el apoyo popular y realizar esta división. Podemos considerar esta situación como un intento de diálogo heterodoxo con el Islam; con la llegada del Islam en la Península Ibérica, se detecta una fragmentación intelectual dentro del Cristianismo mozárabe,

-surgió una corriente eclesial que intenta entrar en diálogo con la religión de los vencedores, esto causó la aparición de diferentes herejías, sín renunciar a la propia religión, (nos referimos al adopcionismo véase (**capitulo 2/ .3. El adopcionismo).**

-la búsqueda de vencer el Islam por medio del martirio, tradición conocida en la época romana, y surgida otra vez, con los martirios mozárabes de Córdoba[278].

> *"El episodio (de los mártires) parece revelador de una realidad cotidiana de convivencia, en principio bastante pacifica, donde los fieles de las dos religiones se relacionan y, aparentemente pueden entablar un diálogo que incluye problemas religiosos, pero también de un cierto endurecimiento de la actitud de los musulmanes y de la condición de dimmí, en la época de la que se impone en al Andalus, la doctrina malequi*"[279].

Con estas palabras explica Pierre Guichard, la situación donde se desenvolvían los episodios de los martirios cordobeses, fenómono que coincide con la introducción del rito Malequí como el oficial en al Ándalus.

El fenómeno de estos martires era**,** romper las relaciones entre los cristianos y levantar un muro impenetrable, de violencia y de odio entre los soberanos musulmanes y los subditos cristianos, lo que se describe como *cultura de resistencia*, demonizar el poder

278.Casi todas las obras occidentales cuando tratan la cuestión de los mozárabes, hacen referencia a los martirios voluntarios de los cristianos, pero en las fuentes en lengua árabe, no encontramos ninguna información sobre este fenómeno.

279 .GUICHARD, Pierre. *De la Expansión Árabe a la Reconquista*, op.cit, 71

del ocupante y desacreditar a los que colaboran con él, utilizando la violencia para dramatizar la oposición entre el nosotros y el ellos como lo afirma John Tolan[280].

La crisis del martirio dividió a la comunidad cristiana, en consecuencia existen dos iglesias: una que obedece al arzobispo, que confirma la condena de los martires en un concilio en 852, y otra separada del clero, « donatista » que defiende a los martires y se niega a reconocer la autoridad episcopal,

> *«…este martirio como la última acción desesperada de un puñado de cristianos que veían como su cultura lengua, y religion se disolvían en la masa de la cultura musulmana, fracasaron miserablemente: el conflicto provocado por lo martires más que disuadir a los cristianos, probablemente les estimulo a convertirse al Islam.La cincuentena de muertos, la mayor parte monjes y sacerdotes, explica la fuerte disminucion de sacerdotes y obispos en al Andalus, donde ya eran insuficientes »*[281].

De todas formas el creciente e imparable avance del proceso de islamización y arabización entre los cristianos cordobeses, que estaba mermando rápidamente el número de efectivos del colectivo mozárabe, es la verdadera esencia del fenómeno, como acredita García Sanjún, también habían otros factores más, y por lo tanto, no parece que el movimiento de los mártires obedezca a la existencia de una política de persecutoria por parte de las autoridades musulmanas, el martirio era protagonizado por una minoría elitista y fanatizada que asiste impotente al avance de la islamización y la arabización entre los miembros de su propia comunidad[282].

> *"Esta minoría procedía del ámbito monástico y, en general del ámbito eclesiástco, eran monjes, sacerdotes…en los monasterios más que en las basílicas, adquirieron primero el rechazo de la sociedad cordobense, en la que convivían con musulmanes y cristianos en un régimen llevadero de tolerancia, y después de la ideología martirial mediante la que asumían el deseo de acabar con esta sociedad*[283]*".*

280.TOLAN, John V.op.cit, p 119
281 .Idem, p126
282. GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos, Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, op.cit, p104.Los cristianos sabían a lo que se exponían con su actitud, ya que el derecho islámico establece la pena de muerte como castigo por el delito de ofensas al Islam, tanto si el culpable es protegido o musulmán, además al protegido se le ofrece la alternativa de salvar la vida si se convierte al Islam.
283. PEREZ MARINAS, Ivan. "Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad cultura y pensamiento" In *Estudios Medievales Hispanicos* 1(2012),p 111

Capítulo 3 La cultura mozárabe

Capítulo 3 La cultura mozárabe

1. Reflexiones sobre la cultura mozárabe en al Ándalus

Como punto de partida tenemos que aclarar la situación cultural de al Ándalus, donde existieron dos culturas, la islámica y la cristiana, aunque coexistieron tres religiones; las comunidades judías participaron a las dos según la situación de dominio político.

Se considera España como una tierra que acogió a tres religiones, y no tres culturas, al menos hasta finales del siglo XI, donde convivieron las tres comunidades, pero en ningún caso consideramos España tierra de tres culturas, dado que la cultura es un grupo dado, lo que se transmite, al margen de la herencia biológica y por herencia social[284].

Evocamos aquí la cuestión de civilización, y en el caso de al Ándalus, pues mejor hablar en términos de civilización que de cultura. La civilización es más bien un conjunto de hechos, de técnicas, las artes, la religión, las ideas, las instituciones. Es un estado complejo que reúne lo histórico y lo geográfico delimitado en el espacio y el tiempo. La civilización árabe introducida en la península, era la más rica y brillante, comparándola a la civilización cristiana que tomaría el relevo en los siglos XIII XV, con el avance de la reconquista, y entre ambas civilizaciones los judíos desempeñaron el papel de intermediarios entre los siglos XI-XII.

La cultura mozárabe fue la heredera natural de la hispano-visigoda, en especial de la cultura isidoriana, tenía como base fundamental el ideal religioso cristiano y el social imperial visigodo.

Los signos característicos de la cultura mozárabe resistente frente a la cultura andalusí son tres:

*Uso del latín como vehículo de expresión: El latín de los mozárabes era de escasa calidad, y la mayoría de los mozárabes se preocuparon por aprender el árabe ignorando el latín.

*Vocación hacia la Cristiandad extra-andalusí: el viaje de san Eulogio a los reinos cristianos del norte y su contacto con abades y la consulta de algunos libros despertó en él el sentimiento religioso fuerte.

284.BRAUDEL, Fernand**,** *Ecrit sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969**,** citado por PEREZ, Joseph**,** op.cit, p 35.

*Ignorancia querida de la realidad doctrinal andalusí. No aceptar el Islam como religión, no significa decir inexactitudes históricas y doctrinales[285].

Tenemos que reunir todos los elementos que contribuyen a la reflexión sobre la historia de al Ándalus, sin menospreciar a la realidad de la islamización, sin sobrevalorar el peso de la comunidad en la sociedad andalusí, de la que formaban parte.

La constitución de la cultura mozárabe tiene como fundamento, un movimiento de traducciones del latín al árabe, a pesar de que era incompleto y fragmentario, nos revela la profundidad de la arabización, la casi totalidad de estas traducciones se refieren al dominio religioso, principalmente la Biblia, adquiriendo un carácter propio de los cristianos orientales, puesto que se notaban nociones teológicas típicamente orientales[286].

2. La literatura cristiana andalusí

¿Existió una literatura cristiana andalusí? Cuando abordamos la cuestión de literatura, nos referimos de modo especial a las traducciones: de los textos religiosos al árabe, el texto de la Biblia fue traducido al árabe por el obispo de Sevilla Iohanns Hispalensis[287], acompañado de un comentario.No se trataba de una traducción completa, sino más bien de un comentario a un texto de procedencia oriental .Los cristianos orientales se establecieron en al Ándalus, y trajeron sus textos que sin duda luego fueron traducidos o adaptados en al Ándalus, los cristianos nativos tendrían que colaborar.

El primer texto en árabe que parece haber sido compuesto después de los martirios cordobeses, en la segunda mitad del siglo IX, (hacia 889) se trata de una versión en árabe versificada del libro de los Salmos, llevada a cabo por por Hafs b.Albar al Qutī por encargo del obispo cordobés Valenciano.”*Hafs ibn Albar fue el pionero en defender los fundamentos de la comunidad mozárabe como integrante de la sociedad andalusí”*[288].La caracterización de esta traducción reside en que se aprecian rasgos lingüísticos propios de los cristianos orientales, que parecen haber colaborado para la realización del texto**,** y la ausencia total de cualquier alusión al fenómeno de los martirios cordobeses, una posición

285 CRUZ HERNANDEZ, Miguel**.** *El Islam de Al Ándalus*, op,cit p 408-409.San Eulogio fue decapitado en Córdoba el 10 de marzo de 859 //244, fue la cabeza del sector mozárabe resistente identifica en sus escritos al profeta Muhammad como el anticristo .Eulogio el representante del movimiento de los mártires de Córdoba, no hay ninguna información acerca de la ola de martirios , primero forzados luego espontáneos o voluntarios, que se sucedieron en la época del emir, ‘Abd al-Rahman II y Muhammad I, en los años 850-858.El relato de los hechos ha llegado únicamente en fuentes cristianas.

286. Nos referimos aqui al uso de palabras coránicas para traducir otras biblicas, AILLET, nos enseña sobre esto dando ejemplos, « baraka », para benedicto-« rahma » para misericordia; véase nota 34. AILLET, Cyrille. *Los mozarabes*, op.cit, p 187.

287.Véase anexos, N1-2.

288.PEREZ MARINAS, Ivan. op.cit, p119

que puede ser explicada por, Hafs b.Albar pertenecía a un grupo cristiano contrario al de Eulogio y Álvaro, posibilidad que extraña, Hafs era un clérigo católico, sujeto al poder del obispo cordobés, dada la dimensión de los sucesos la ausencia de referencia ha de deberse a la ausencia de los hechos mismos ocurridos en Córdoba siglo IX del martirio cordobés, sobre este punto Cyrille Aillet dice que se refleja en la Urguza:

"L'Urguza de Hafs ibn Albar, mais aussi dans la traduction en prose des Psaumes, détache le christianisme de toute obédience linguistique et reconnait l'arabe comme le rang de langue litteraire du temps présent"[289].

La aparición de la lengua árabe en el contexto religioso, desde finales del siglo IX. En la época del emir 'Abd Rahmān II (822-852), se dio un movimiento fuerte a los estudios, y a la creación de una elite intelectual emiral, los primeros autores cristianos, de lengua árabe remontan a esta época. "Como *consecuencia de la arabización de la sociedad mozárabe y el progresivo abandono de la cultura latina, los intelectuales de la mozarabía renuente desarrollaron una literatura que buscaba la polémica y el enfrentamiento con el Islam."*[290]

Este enfrentamiento refleja una litratura antiislamica, que tenía procedente en Oriente Próximo. La literatura árabe cristiana local andalusí, se consideraba como una rama de la oriental, ya floreciente[291]. El árabe volvió la lengua dominante socialmente, y por lo tanto la iglesia no puede alejarse de su pueblo, la adopción del árabe se revelaba como una obligación. El latín, el mediator lingüístico oficial de la iglesia fue reemplazado por la lengua árabe. "*Se puede comprobar que en las últimas décadas del siglo IX, los mozárabes ya no escibían en latín, sino en árabe, aunque se mantuvo una copia de libros en latin"*[292]. Cabe mencionar aquí algunas crónicas que parecen haber sido influidas por el carácter árabe musulmán, la crónica Bizantina Árabe de 741, se cuenta la historia general de algunos reyes visigodos y bizantinos, y algunas informaciones sobre los árabes orientales, y la conquista de Hispania, otra crónica mozárabe fechada 754, cabe diferentes informaciones historias hasta el año 754.

289. AILLET, Cyrille. *"*Recherche sur le Cristianismo arabisé*"* op.cit,p92, « Urguza de Hafs ibn Albar, pero también en la traducción en prosa de los Salmos, separa el Cristianismo de toda obediencia linguüstica y reconocía el árabe como rango de lengua literaria del tiempo presente », traducción personal,

290.PEREZ MARINAS, Ivan, op.cit, p 192, renuentes son los mozárabes que rehusaron la cultura y lengua árabes, en contra de los mozárabes colaboracionistas;

291.AILLET, Cyrille, *Los Mozárabes,…* p 178

292.Idem, p 152

La crónica Gothorum[293], parece la más tardía escrita a principios del siglo XI, su autor un mozárabe de Toledo, y revela algunos acontecimientos sobre la conquista de Hispana, tal la hija de don Julián, y la conquista de la Península[294].

Y el descubrimiento de algunas crónicas anónimas: *la crónica albeldense*[295], con informaciones sobre los visigodos hasta el año 876; y otra crónica la *Crónica profética*[296], escrita hacia el año 883 su autor era un mozárabe quien se basaba sobre fuentes árabes[297]. El proceso de arabización ha experimentado un importante avance durante la época del Emirato omeya en al Ándalus, de modo especial en la época del emir ‘Abd Rahmān II, (822-852). Urvoy en su artículo menciona a tres autores presentados como cristianos y dieciocho o veintitrés versos poéticos del siglo XI, y constata el uso de una excelente lengua, y un rico vocabulario con versificación experta, este tipo de composiciones poéticas aunque raras, provoca el descontento de Álvaro, cual parece responder a una realidad. Ante esta producción literaria se plantea una cuestión importante que se refiere a la actitud de los musulmanes ante esta pretensión de los cristianos participantes en la cultura árabe, de pleno derecho, la poesía árabe de los mozárabes arroja luz sobre el contexto general de aculturación dentro el que vivían los mozárabes, y su absorción de la cultura árabe acabando por caracterizarse por aculturados[298].

Según Díaz y Díaz la llamada literatura mozárabe es el testimonio de una minoría intransigente, fuertemente combativa, dotada de buenos medios literarios, que con eficacia arremete contra los obispos, es lo que identifica como los repliegues de la identidad mozárabe.

293.La crónica escrita hacia los años 797-818, revela que los sarracenos no posen completamente el reino de Hispania, al estar una parte de él en manos de cristianos, en esta crónica se observa la aparición por primera vez, de una ideología que se perpetuaría en la historiografía del resto de la Edad Media, e incluso posterior, esto es, la consideración de que los legítimos dueños de todo el reino de Hispana son los critianos.

294.Kūḥ ila Ūbada, *Tārīḫ el Nasāra fi al Andalūs.* Ed. Dār el saāda, El cairo 1993, p122

295.Es una compilación asturiana de los años 881-883, realizada, probablemnte en un centro religioso debido a su carácter enciclopédico, es fruto de la refundición de varis obras anteriores, esta compuesta por crónicas y geografias visigodas con añadidos mozárabes (Historia Gothorum de Isidoro de Sevilla e Historia Wambae de Julian de Toledo), textos cristiano-andalusies (la obra base de la Ajbár Mulūk al Ándalus de ar-Razi) .

296.La crónica profética , descubierta y editada por primera vez por Gomez Moreno, contiene profecías según la cual el día de San Martín del año 883, los arabes serían expulsados de España, se basa en un pseudo profecia de Izquiel en torno a Ismael, (suplantando en el original Ismael por Israel, y referiendo Israel a los arabes) y Gog , que parece interpretado como Goth, presenta al reino astur como sucesor de los godos de Toledo, su autor debía ser un monje mozárabe de Oviedo, la prueba definitiva sobre su origen mozárabe, es la visión que ofrece de la invasión y conquista árabes, muy similar a la ofrecida por la crónica mozárabe de 754.

297 .dem p 137

298.URVOY, Marie-Thérèse. *“*Que nous apprend la poésie árabe des chrétiens d’al-Andalus?” op.cit p 159-165

"La justificación para una y otra se resuelve en sumisión y adaptación conformista, en un espíritu que, sin duda no satisfacía a muchos…" [299]

Urvoy confirma la existencia en España de una autentica cultura cristiana de expresión árabe, se basa sobre la existencia de los Salmos en árabe, y sobre el proceso cronológico de las traducciones del latín al árabe en al Ándalus, desde finales del siglo VIII o principios del IX en delante, pero Phillipe Roisse revela que; pocos textos redactados en árabe por los cristianos nos han llegado y es casi seguro que no hubo muchos, y de las traducciones occidentales, solo en ellas los textos eran destinados a ser leídos o estudiados en privado, la confirmación del uso litúrgico de las traducciones evidencia la amplitud de la aculturación[300].

El conocimiento del cristiano andalusí depende de cuánto se establezca relaciones con cristianos orientales debido a un movimiento migratorio establecido entre el Oriente y el Occidente en los siglos VI-X[301]. Por lo que significa no se puede hablar de un aislamiento cultural, justifica sus dichos mencionando a la circulación de textos orientales además de textos nestorianos, muestra Monferrer Salas la llegada de*"Apocalipsis del Pseudo Metodio*" al que se suman otros textos orientales de variada procedencia[302].Como consecuencia de la arabización de los mozárabes y el progresivo abandono de la cultura latina, los intelectuales mozárabes desarrollaron una elite que buscaba la polémica y el enfrentamiento con el Islam; a fin de crear un sentimiento de odio, o al menos de rechazo, hacia la cultura dominante, así pues, este movimiento de resistencia cultural pretendía señalar y delimitar claramente los elementos que dividían a ambas comunidades andalusíes, la musulmana y la cristiana para conseguir una separación total[303].

La literatura anti islámica andalusí tenía procedentes en Oriente Próximo, ya que desde el siglo VII, se elaboraban obras de este tipo por autores como Juan de Damasco, Teodoro abu Qurra, Abd el Masih el Kindi[304].Los mozárabes debían recibir información

299. DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecilio; "Los Mozárabes, Una minoría combativa" .In ¿Existe una identidad mozárabe?, *Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, CCV, Vol 101, Madrid, 2008, pp1-8.

300.ROISSE, Philippe**.** "Célébrait-on les offices liturgiques en árabe" dans l'Occident musulman?, Etude, édition et traduction d'un *Capitulare Evangeliorum árabe* (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod Aumer 238°. In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, CCV, Madrid, 2008, pp211-253

301. MONFERRER SALA, J.P. "Circularon textos cristianos, op.cit pp167-210

302. Idem pp 200-210.

303.AILLET, Cyrille**.** (2010), *Les Mozarabes,* op.cit*., pp 10-11*

304.SAMIR KHALIL, Samir: "la versión latine de l'Apologie d'al –Kindi (vers 830 ap.-C.) et son origine árabe".In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, CCV, Madrid, 2008,

acerca de su contenido, por vía oral a través de los contactos que tenía al Ándalus con el Oriente Próximo, los monjes, militares, comerciantes, embajadores, les aportarían estas tradiciones del otro lado del Mediterráneo.

> *"La aculturación de los autóctonos fue un proceso de incremento. No obstante, carecemos prácticamente de referencias cronológicas explicitas sobre la arabización andalusí,…en convocadísimo lamento del cristiano cordobés Álbaro de Córdoba por el desuso del latín entre sus jóvenes correligionarios, que preferían el árabe"*[305]

Se constata que los mozárabes del siglo IX se expresaban con una lengua árabe, rica en vocabulario, y versificación experta, y el aviso de Álvaro acaba por responder a una realidad, en este contexto el examen atento de la *Urguza* que procede a la traducción de los Salmos, obra de Hafs b.Albar al Quti, conduce a Urvoy a distinguir tres grupos de cristianos:

> *"Los que voluntariamente se mantienen aparte de la cuestión de la arabización, que tan solo les parece un "divertimento a lo pascal", los mediocres, refugiados en un arisco repliegue…y finalmente los productivos y activos. A éstos habría que sumar una cuarta categoría, sin duda la más numerosa: la masa"*[306].

En definitiva como lo declara Perez Marinas, *"los intelectuales mozárabes cordobeses no querrían entrar en grandes disquisiciones sobre el Islam, y solamente buscaban defender la religión cristiana , porque suponía defender la cultura latina…al no llegar a conseguir esto, porque los mozarabs renuentes eran minoritarios y no convencieron a los mozárabes colaboracionista…"*[307]

2.1. La producción anotada en árabe:

---

p.39;Abd el Masih el Kindi, autor de "Risalat el Kindi y Apologia del Cristianismo",obra rica en información de la literatura polémica oriental contra el Islam. Dedica una atención especial a la defensa de la doctrina trinitaria, obra que circuló por Oriente y Occidente a lo largo de la Edad Media, fue traducida al latin en Hispana en 1142, por iniciativa de Pedro el Venerable, abad de Cluny.

305.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Existe una identidad mozárabe", a modo de conclusión.*In Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, CCV, Madrid, 2008, p304

306.URVOY, Marie-Thérèse**.** "Que nous apprend la poésie árabe des chrétiens d'al-Andalus?" op.cit, pp159-165

307 .PEREZ MARINAS, Ivan.op.cit, p 108

La emigración de los mozárabes de al Ándalus al norte peninsular, de modo particular a Toledo, refleja una mutación y un cambio geográfico, cultural y lingüístico, el desplazamiento de estos grupos notada desde los siglos VIII hasta el XI, y acelerado en el siglo XII, se nota a través de los manuscritos anotados en árabe, fenómeno que Cyrille Aillet llama, "***Des manuscrits voyageurs"*** , eran manuscritos migratorios transportados de su tierra de origen al Ándalus para aterrizar en territorios cristianos, Toledo era la ciudad que recibió la gran parte de este patrimonio mozárabe, obras escritas en al Ándalus y copiadas en este nuevo espacio [308].

Los mozárabes llevaron con ellos los manuscritos y emigraron del territorio musulmán, sobre todo con la llegada de los Almorávides y los Almohades, la práctica de tomar estas notas en árabe cojó largo tiempo, empezó lógicamente en al Ándalus y se prolongaba en las tierras de acogida. Estos manuscritos cuyas dos caras, era de uso frecuente en seno de la comunidad mozárabe toledana.[309]

La escritura de las letras de estos manuscritos era de tipo ***Nasẖi andalusí***, estilo que se nota a través del alargamiento de las letras árabes: rā, zāy, lām, wāw, y la yā', hasta tocar a las letras de la siguiente línea. A través de los ejemplos citados, Toledo constituye un prolongamiento, un punto de partida de esta práctica de anotaciones en árabe, que duraron cuatro siglos reflejando una situación lingüística latín árabe. Toledo se considera la ciudad conservadora por excelencia de esta cultura mestiza, Ḥafs b.Albar, era el promotor religioso de la adopción de la lengua árabe en el contexto religioso[310].

3. Los mozárabes: una comunidad bilingüe

Desde el siglo VIII, el árabe clásico vehículo de la religión musulmana, se impuso como lengua administrativa y culta había una clase de personas cultas que hablaban tres lenguas; el árabe clásico, el árabe dialectal y el romance. Hasta el siglo XIII, el árabe y el romance se empleaban en vida cotidiana para comunicarse, era un fenómeno que afectaba a toda la población andalusí. Los mozárabes y muladíes eran afectados por este bilingüismo, se produjo un cambio notado en la ambivalencia lingüística de al Ándalus, aparecen muchos giros dialectales que se notaban de modo especial en el zéjel.

308. Idem, p 154, el autor en esta parte nos presenta algunas obras latinas anotadas en arabe, por ejemplo**,** La Bilbia de Sevilla con doscientas notas arabes, una copia de la Etimologia de Isidoro De Sevilla que cabe nota árabe de cerca de 1200 glosario lexical **,** véase, anexo n 3.
309.Cyrille AILLET, da demasiada información sobre estos mauscritos, y cita algunos entre tantos; con sus comentarios en lengua arabe: el manuscrito de la Apologética de Samson y las etimologias de Isidoro de Sevilla, Libro de jueces, haciendo hincapie sobre el tipo de escritura y de la tinta véase anexo n 4/5.
Idem, pp 168-170
310 .Ibidem.

Por lo tanto un aspecto que caracterizó los mozárabes era su bilingüismo, árabe-romance, realidad perfectamente descrita como Romandalusi, según Federico Corriente, para caracterizar esta segunda lengua de las comunidades arabizadas, que acabaron importándola al norte cristiano, algunos documentos de cristianos mozárabes muestran la pervivencia de esta lengua en Toledo después de su reconquista cristiana en 1085, por la única razón básica que obedece al prestigio cultural del que hicieron gala esos cristianos arabizados emigrados[311]. No se puede sobre pasar el hecho de que los judíos sufrieron de la misma situación de arabización, nunca se les llamó mozárabes.

Al igual que los muladíes, los mozárabes hablaban el romance, pero como se vieron sometidos a una profunda arabización, aprendían el árabe para comunicarse. (El índice de adaptación lingüística en al Ándalus, y hasta en la marca superior que separa este estado de los reinos cristianos en el Ebro), puede servir como indicador de aculturación profunda.

Cuando llegaron los musulmanes a la Península Ibérica, los mozárabes cristianos debían hablar una incipiente lengua pre-romance y los cultos conocían el latín, las relaciones sociales, especialmente en el medio urbano, les condujo con rapidez al conocimiento del árabe y el subsiguiente bilingüismo, se abandonó pues al latín y se arabizaron profundamente[312]. El uso del latín y del árabe por los cristianos de al Ándalus, todo ello dé una secuela de "latinismos", "mozarabismos", en la lengua árabe de al Ándalus, reflejada fundamentalmente en préstamos léxicos latino-románicos cuya proporción, sin embargo, no llegaba a un cinco por ciento en el árabe de al Ándalus[313].

"Los habitantes del reino de Granada hablaban una lengua mixta, es decir árabe mezclado de abundantísimos términos mozárabes[314]. La existencia de esta lengua propia de los mozárabes, la idea de la existencia de una cultura mozárabe o al menos hispánica, demostrada por el uso de su propia lengua y la creación en ella de un literatura autóctona y autónoma las llamadas Jarchas. El carácter y génesis de las *ḫarayāt* en dialecto andalusí o menos frecuente, *romandalusi* encuadrado en la cultura musulmana. El árabe hablado en al Ándalus había asimilado un léxico de origen latín, *latinismos*, que se transmitió otra vez a

311.MONFERRER-SALA, Juan Pedro.« Los cristianos en al-Ándalus y su estudio, situación y propuestas ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España***,** editado por M. Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, p274.
312.CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *El Islam de Al Ándalus: Historia y Estructura* op,cit p 193
313.CORRIENTE, Federico**.(**1992) *Árabe andalusí y lenguas romances***.** Col, Mapfre, Madrid, .p142.
314.Idem, p 84

las lenguas romances, *arabismos*, de origen latín, pues hablando de mozarabismos parece erróneo, puesto que el fenómeno no tiene relación directa con los mozárabes[315].

A este, propósito Viguera Molins, señala que la lengua árabe ha tenido contacto antes de llegar a la Península Ibérica desde finales del siglo VII en el Norte de África y a principios del VIII en la Península Ibérica, según su opinión a los beréberes se les puede también calificar de latinī, esta etnía intervenía en la formación del cuadro cultural andalusí[316]. Estos cristianos mantenían un bilingüismo árabe-latín (romance), que decrecía según avanzaba el proceso de la arabización, volviendo el árabe lengua oficial del poder y del pueblo de su cultura y religión en al Ándalus[317].

> "*El romandalusi…la segunda lengua de una comunidad fundamentalmente ya islamizada y arabizada dos siglos después de la conquista…sino que la abandonan en cuanto dominan suficientemente los dialectos septentrionales locales, que sin duda les parecen más cristianos, aunque no puedan impedir llegarlos de arabismos para expresar conceptos de la cultura superior del momento, del orbe islámico, que no existían en ningún dialecto romance septentrional o meridional, de hecho los romandalusismos (antes mozarabismo) sin segmento árabe son muchos más escasos en los romances septentrionales que los arabismos en la totalidad o parte del lexema"*[318].

Federico Corriente se refiere al siglo IX, explica diciendo que la emigración de los mozárabes al norte peninsular en los siglos IX-X, seguían usando su lengua, y adoptar otra local, dialecto septentrional, para parecer cristianos, pero sin sobrepasar el uso de algunos arabismos, conceptos de la cultura superior de aquel entonces

F. Corrientes, aduce que el romandalusi pasó por dos fases:

*la primera hasta el siglo X su uso era casi general

*la rápida decadencia y depreciación hasta finales de siglo XII[319].

Estas fases tienen relación directa con la emigración de los mozárabes del siglo X, se refiere a la época del califato hasta el siglo XII, sin ninguna duda es cuando las

315.EPALZA, Mikel de**.** « Les mozarabes .Etat de question » .In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, RMMM,* N 63-64, (1992), p 45.
316.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Existe una identidad mozárabe", op.cit, p302
317.EPALZA, MIKEL de, "Les mozarabes .Etat de question » op.cit p 178
318.CORRIENTE, Federico. (2003).*Diccionario de arabismos y voces afines en iberrorromances*, Ed. Gredos, Madrid, .p13 y nota 4.
319.Idem. p 85. VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Existe una identidad mozárabe"**,**op.cit, p303

emigraciones se han acentuado hacia el norte, época que coincide con la hegemonía de los imperios sucesivos de los Almorávides y Almohades.

Estas situaciones divisoras parecen muy generales, ¿por qué? .Porque se debe evocar la diferencia ciudad campo, donde no disponemos de fuentes suficientes para tratarla, es lo que se llama *"dinámica de las lenguas"*[320].

Los mozárabes que sirvieron por ejemplo en la taifa de Zaragoza de al-muqtadir, adoptaron y emplearon apellidos árabes, adopción emblemática, por parte de los cristianos lo que refleja un rasgo externo de la cultura árabe-islámica. La influencia en esta marca superior fronteriza con los reinos cristianos, estaba fuertemente impresa que había generado una nueva etnía, cristiana con apellidos árabes, en contextos puramente cristiano, demuestra que se habían aculturalizado a conciencia y que sus nombres de tipo oriental (tal: *Zaheid iben Zafar, Pesençano iben azafar, Iben Gafif...*), "*no constituían simples motes adoptados sino una manera para facilitar su movimiento dentro de la sociedad musulmana"*[321].

La adopción del árabe por los mozárabes, no excluía el hecho de que los musulmanes aprecian el dialecto de la minoría cristiana, (el romance), por lo tanto los musulmanes eran también bilingües, *"puesto que entendían y hablaban como vernáculos el dialecto árabe vulgar de al Ándalus, y el dialecto romance propio de los mozárabes que con ellos convivían"*[322].

En cuanto al bilingüismo entre las clases humildes, esta categoría rara vez captan la atención de los cronistas, pero parece que incluso los humildes campesinos musulmanes comunicaban con los cristianos sin demasiada dificultad, junto al comercio el intercambio de cautivos y negociaciones, proporcionaron más espacios de contacto y más oportunidades para la comunicación al otro lado de la frontera[323].

Quizás, por eso se hubiera transmitido un vocabulario jurídico en obras básicas de la ley cristiana, tal, el libro"***des Juges"*** (jueces), donde caben muchas notas en árabe[324],el

320. AILLET, Cyrille. "Recherche sur le Cristianismo arabisé (IXe-XIIe siècles), Les manuscrits hispaniques annotés en arabe", op.cit, pp91-134. La cronología y profundidad de uso, las prácticas de lectura, son cuestiones abordadas en su artículo con importantes referencias metodológicas en cuanto al conocimiento del latín, por los clérigos arabizados.

321.CATLOS, Brian A**. (**2010) *Vencedores y Vencidos,*op.cit, p 55

322.ASIN PALACIOS M, *Glosario de voces romances*, p xxxix, citado por F.CORRIENTE, *Vigencia del Romandalusi*, op.cit, p 83.

323.CATLOS, Brian A op.cit, p 63.

324.AILLET, Cyrille. "Recherche sur le Cristianisme arabisé (IXe-XIIe siècles).Les manuscrits hispaniques annotés en árabe", op.cit, p 107

fenómeno se extendió a la redacción de compilaciones en árabe, nos referimos aquí a los cánones de la Iglesia del Escorial[325].

Cyrille Aillet, nos explica este fenómeno,

> "*Lo textos jurídicos cristianos en árabe, están caracterizados por la absorción de conceptos islámicos:*
> *-El primer grado son los conceptos políticos: con un intento de readaptar las categorías políticas de la Antigüedad, el soberano está indicado como; Malik, Sulṭ ān, pero nunca como califa.*
> *La división entre ḫ āssa y la 'āma de la sociedad, aparecen las equivalencias de umma para designar a populus, qawm para la plebe y qabila para la tribus…*
> *Hasta la division administrativa se adapta al sistema arabe del estado musulman: aqlīm para designar una provincia, qaiya para el pagus o la villa…*[326]
> *El vocabulario de origen árabe de derecho islámico era también de uso por parte mozárabe, y los términos jurídicos siempre están redactados bajo forma de glosario en árabe"*[327].

Cyrille Aillet ha tenido el cuidado de dar ejemplos significados

"Cette familiarité avec les notions et le discours juridiques islamiques nait d'un contact régulier avec la justice musulmane"[328]. Esta corriente arabizadora o adopción del árabe, comienza a notarse a mediados del siglo IX, significa que ha sido un fenómeno que progresaba con el paso de los siglos, provocando así la disolución del latín[329].

3.1. La desaparición del Romance

La representación de una identidad del grupo se expresa a través de un lenguaje simbólico, la comunidad mozárabe vivió en un contexto de continuo cambio lingüístico y cultural, el Cristianismo estaba en una sociedad en pleno proceso de islamización y arabización, en la segunda mitad del siglo IX, aparecen los primeros testimonios de una naciente literatura cristiana andalusí, en lengua árabe, a través de la traducción de los Salmos, el mozarabismo absorbió materia lingüística conceptual y temática sacada de la

325.Idem, p107
326.Idem p 107
327. Idem p 107.En una compilación canónica dedicada al abad Superius, se exhorta a los fieles a respetar la o *la sunna,* están mencionados, *masā'il, aḥ kām,* los deberes del monje están señaladas como *farā'iḍ*. De la misma manera algunos términos tal como *al-rība,* para referirse a la usura, *al-nikāh* , para la union legal, y el adultero por *zinnā* .
328.Idem p 107
329.JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. (2003) *Los mozárabes*, op.cit, p296

literatura arabo-cristiana. El latín caído en un desuso como lengua de producción escrita, reemplazado por el árabe que llegó a sustituirlo como principal soporte de la cultura escrita a partir de finales del siglo IX. Práctica lingüística que llegó a prolongarse mas allá de la frontera, en León, en la cuenca del Duero donde aparecen códices anotados en árabe[330].Este cristianismo arabizado aparece no en el territorio andalusí, sino como una situación de aculturación más defendida de cada parte de la frontera.

El progresivo proceso de arabización de los mozárabes llevará a la adopción de su lengua y sus costumbres, esta arabización llevará a que el conocimiento y el uso del latín vayan paulatinamente declinando, aunque se producirá una literatura mozárabe en árabe y se traducirán gran cantidad de obras en esta lengua, incluidos el Nuevo Testamento y obras de derecho canónico.El proceso se manifestará también en la vida cotidiana, en aspectos como el vestido, la alimentación o la música, se abandonará el consumo de la carne de cerdo, otro aspecto que llamará la atención, la obligatoriedad de la circuncisión para los cristianos en el siglo IX hecho autorizado por los obispos cristianos.[331]

Por Abū elḫ ayr, coetáneo y servidor el al Mu'tamid de Sevilla viajero a distintas regiones de al Ándalus y Marruecos nos dice desconocía ya aquella lengua, (el romandalusi), el cómo las poblaciones urbanas a que pertenecía (al Mu'tamid ibn Abbad, se refiere a las taifas de origen beréber; que parecen haber guardado se lengua de origen, a pesar de su incorporación en la sociedad andalusí[332].

Una polémica incompleta, a veces oscura, la historia de los cristianos de al-Andalus y de su arabización se resiste a las simplificaciones, ¿cómo y por qué se produce el paso linguístico del latín al árabe?, se plantean preguntas acerca de los actores, de los modelos de préstamo de las vías de transmisión y de la difusión del fenómeno. ¿La adopción del árabe va acompañada de un cambio en las referencias de identidad, y en la elaboración de una cultura propia?,y en seguida nos preguntamos ¿Existe realmente una identidad mozárabe"?. Lo que refleja una identidad ajena del Cristianismo, y crea fronteras entre los miembros de la misma comunidad, la identidad es el concepto ideal para interpretar la

330.AILLET, Cyrille. "Recherche sur le Cristianismo arabisé (IXe-XIIe siècles), Les manuscrits hispaniques annotés en arabe", pp91-134
331.DAMIAN CANO, Pedro. (2004), *Al-Ándalus:* op.cit, p 62
332.CORRIENTES, Federico.op.cit, p 86

complejidad de las construcciones humanas que diferencian los grupos humanos en contacto[333].

En este contexto hay que aclarar la situación de arabización, que no significa que procedió a la disolución de las fronteras sino, su inserción en Dar el Islam con un intento de construir una cultura cristiana de lengua árabe. En al-Andalus, efectivamente el idioma arábe llegó a ser la lengua vernácula de sus habitantes. Todos, tanto los musulmanes descendientes de conversos cristianos como de judíos, así como de beréberes de la primera oleada de conquista, al volverse arabófonos terminaron por creerse árabes.

Durante la época Omeya, los cristianos andalusíes mantuvieron un alto grado de fidelidad a emires y a califas [334] ;y fueron, por ejemplo, parte de las mejores tropas de choque en las campañas de diferentes reinos de taifas.La arabización, si bien pudo no crear una nueva identidad, al menos la transformó. Si el árabe reemplazaba el latín, lengua oficial y litúrgica del cristianismo, se mantuvo al lado del romandalusi, lengua del pueblo, manteniendo una situación de diglosia, entre el árabe y sus distintos niveles formales (literarios y dialectales), por una parte, y el romance meridional o el llamada, romandalusi, interactúa con el árabe[335] .

Pero falta determinar si este dialecto romance siguió desarrollándose o si no fue sustituido por un dialecto árabe que incluía palabras romances. Calificar los mozárabes de minoría arabizada nos lleva hacia el tema lingüístico que suscitó un verdadero debate sobre los vínculos entre el proceso de islamización y la difusión del idioma árabe. En consecuencia el caso mozárabe no parece como una realidad comunitaria coherente, estable, unificada, sino más bien como una interpretación de una situación de contacto intracomunitario que no podía evitar procesos sociales como la islamización del territorio andalusí, y el grado de aculturación experimentado por sus miembros, fenómeno que se extiendo mas allá de la frontera andalusí, llegando a los reinos cristianos.

Una cuestión importante, los testimonios de vigencia del romandalusi, diacrónica y diatópica en las zonas de la Península Ibérica bajo el dominio islámico hace tiempo, son mayoría los que aceptan el final aproximado del siglo XII, como su término, y no solo por

333.BARTH, Frederick**.** "Les groupes éthniques et leurs frontières*",* dans Philippe POUTIGNAT et Joselyne STREIFF-FENARD, Théories de l'éthnicité, Paris, PUF, 1995, pp203-249. Hay identidad en cada situación social producida por interacciones" la identidad entendida como discurso que construye la frontera (frontera que reúne a los grupos humanos), es la representación de la diferencia cultural que se manifiesta a través de los signos.
334.ARIÉ, Rachel, *España musulmana (siglos VIII-XV), op.cit,* p. 188.
335.CORRIENTE, Federico. (1999), *Diccionario,* op.cit, p13.

la extinción históricamente documentada de la comunidad mozárabe o más bien exactamente cristiana nativa de al Ándalus, por que los rápidos avances de la Reconquista provocaron una reacción de enfrentamiento y los signos de identidad musulmana que acabó de precipitar la desaparición del Romance.

El cejelero Ibn Guzmán (m 1160), pertenece a las últimas generaciones de andalusíes bilingües. Lengua utilizada más en el campo que en la ciudad.[336]

Según Federico Corriente la población urbana fue mucho más y rápidamente afectada por la arabización cultural, por las relaciones con la administración, escuelas, comercio y peregrinación, etc.[337]. Y divide la vigencia del romandalusi en dos fases, como ya lo habíamos citado anteriormente,

-La primera su uso era general terminaría aproximadamente en la instauración del califato

-La rápida depreciación y decadencia, hasta finales del siglo XII.

Con la adquisición de una evolución fonética mayor con diptongaciones, sonorización y caídas de ciertas consonantes[338].

4. Modo de vida, el traje y las fiestas

Las influencias notadas sobre los mozárabes en la vida cotidiana (van desde el vestido, la alimentación y la música, hasta el abandono del consumo de la carne de cerdo comoya lo habíamos señalado), y uno de los hechos que llama la atención es la obligatoriedad de la circuncisión para los cristianos, medida aunque decretada por las autoridades musulmanes en el siglo IX, era autorizada por los obispos cristianos, pero parece una práctica adoptada por los cristianos sin estar oprimidos ni obligados en hacerlo, Jiménez Pedrajas cita a Álvaro quien nos habla de esta influencia musulmana (la circuncisión),*"los cristianos mozárabes, ya a mediados del siglo IX, poco a poco van sometiéndose a esta ceremonia de la circuncisión"*[339].

La gente de las tres comunidades compartía a veces el mismo barrio, e intercambiaban relaciones de vecindad a pesar de que muchos judíos sobre todo optaron por las juderías.En las ocasiones los musulmanes no vacilaron en celebrar fiestas cristianas, con sus vecinos, en contra partida los alfaquíes consideraban esta costumbre como una

336.Ide, p 85
337.Idem, p 85
338.Ibidem, p 85
339.JEMENEZ PERDAJAS, Rafael.(2003)op.cit, p 93

herejía, pero sus dictámenes no tuvieron eco entre la población musulmanas (la Nochebuena, la Nochevieja o el viernes santo, eran días para celebrar)[340].

Algunos musulmanes celebraban los domingos y los sábados y también la navidad de Jesús, el primer día de enero, intercambiaban comida y regalos, todo esto contrariaba a la ley religiosa musulmana, estas costumbres de celebrar fiestas con sus vecinos, existía todavía en la Granada nazarí, con la ocasión de la celebración de la Pascua, los judíos comparten dulces con los musulmanes, prácticas declaradas ilícitas por los alfaquíes, quienes se esforzaron en separar los musulmanes de los ḏimmíes, durante las celebraciones religiosas. La distorsión de las fronteras culturales puede observarse a través del mundo islámico medieval de la fraternidad celebrando fiestas cristianas.

Los mozárabes celebraban diferentes fiestas, algunas referidas a algunos santos de la época visigoda, tal el *Santo Isidro el Sevillano* el día 14 de abril, *Sanctus Zoilus*, y otras, *Santo Vispera* el 7 de mayo, *Santo Idolfo* y *Santo Juan* el 27 de septiembre, *Santo Emilio* 15 de septiembre. Esto a demás de otros festivos tal la fiesta de *Alacir* en el periodo de cosecha de las uvas[341].

Lo que significa que muchos mozárabes no habían dejado el trabajo de la agricultura. Los musulmanes en los primeros años de la conquista se basaban sobre la producción agrícola de la mano de obra mozárabe, y con la repartición de las tierras sobre los musulmanes, esta mano de obra seguía trabajando en estas tierras. Algunos poseedores de territorios pagaban el tributo territorial de Jaraj, y de la misma manera estos mozárabes eran el nexo comercial que unía al Ándalus a los reinos cristianos del norte en sus intercambios comerciales.En la vida cotidiana [342], los baños públicos, el diseño de las viviendas cerradas al exterior, y en la mayor categoría con jardines interiores, los ornamentos típicos árabes, tapices, sofás, cortinas almohadones, la disposición del callejero con calles estrechas y con múltiples callejones, el tenido del pelo con la hene, todo esto se considera un proceso aculturador, donde hay que situar bien los mozárabes.

Aunque en el Mi'yar, hay una fetwa en Córdoba siglo XI-XII Ibn Al-Ḥāġġ, (m 529H/1135) que prohíbe la ayuda a los cristianos para celebrar sus fiestas.

"Il ne faut pas aider les chrétiens à célébrer leurs fêtes" [Fés, II383; Rabat, II, 489][343].

340.AKMIR, Abdeluahed. *"La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus",* op.cit, p19.
341.CAGIGAS, de las.T1,op.cit, p 197
342.Idem, p197
343.LAGARDERE, Vincent**.** op.cit, pp 65-66. "No se debe ayudar los cristianos en celebrar sus fiestas", traducción personal.

Señalamos otro punto, lo que se llama arte mozárabe en la arquitectura religiosa, no tiene relación directa con los mozárabes, es una expresión usada por los historiadores para referirse al arte-pre-romano o romano, donde se notan elementos provenidos del arte árabe, de modo especial en el dominio decorativo, no eran los mozárabe quienes lo crearon, se trata por lo tanto de arte arabizado de la sociedad cristiana, de la misma manera lo será el arte mudéjar de la época gótica o el neo-mudejarismo[344].La emigración de los mozárabes a los reinos cristianos del norte, a la expansión de una cultura totalmente diferente, y a la aparición de canciones: llamadas los romances fronterizos. El vocablo mozárabe, acaba designado a todo lo que revelaba una influencia de la cultura árabe musulmana en las sociedades cristianas ibéricas, tal la arquitectura, y la iluminación[345].

344.EPALZA, Mikel de. **«** Les mozarabes .Etat de question » p45.
345 AILLET, Cyrille, op.cit, p15

Capítulo 4 El fin de las comunidades cristianas de al Ándalus SXI-XIII

Capítulo 4 El fin de las comunidades cristianas de al Ándalus SXI-XIII

¿Por qué han desaparecido los mozárabes?,

El estudio de las comunidades cristianas, designadas tradicionalmente como mozárabes, ha dado lugar a una amplia producción historiográfica, diversificada por diferentes perspectivas metodológicas. El declive social de los mozárabes al principio lento desde el siglo X, progresivamente acelerado, estuvo condicionado por el ritmo de conversiones al islam, el aumento de los muladíes y la emigración a los reinos cristianos.

La escuela tradicional según Alejandro García Sanjuán, fundamento el declive de las comunidades cristianas sobre, el fanatismo, la barbarie y la intolerancia atribuida a las dinastías beréberes, Almorávides y Almohades. Lo que representa para él factores externos.Y otros factores internos, que fueron marginados por los investigadores, el agotamiento institucional y eclesiástico; para no decir la total arabización de los cristianos y la adopción de una nueva cultura mixta musulmana-cristiana[346].

Se distinguen dos grandes grupos de factores que incidieron sobre el destino de las comunidades encuadramiento religioso, asi como los que se refieren a su entorno contextual inmediato, es decir la sociedad andalusi.

1. Los Factores externos

1.1. La tesis de la intolerancia y el fanatismo Almorávide y Almohade

La primera tesis sobre el declive de los cristianos es la que subraya el papel de la intolerancia y fanatismo ligado a los almorávides y almohades. Es una tesis subrayada con claridad por F.J. Simonet en su célebre *Historia de los mozárabes de España,* (1897-1903); obra en la cual atribuye de manera directa el declive de las comunidades cristianas en al Ándalus, al establecimiento político y territorial de dichas dinastías en al Ándalus[347].La actuación de los Almohades fue decisiva en cuanto a la práctica desaparición de los cristianos en al Ándalus, y la disminución de los judíos, con todas las consideraciones al respecto planteadas por la investigación, obligados a convertirse, muchos judíos optaron por ocultar su fe, mientras los mozárabes se retiraban masivamente del territorio andalusí, hay que señalar en efecto que las medidas aplicadas por los

346 GARCIA SANJUAN, Alejandro**.** *"El fin de las comunidades cristianas de al-Ándalus (siglos XI-XII)* op.cit, pp.260-2731
347 SIMONET, Francisco Javier. Op.cit.

Almorávides y Almohades, no eran todas por razones religiosas basadas sobre el rigorismo ideológico de dichas dinastías, sino eran razones políticas, la posible colaboración de los mozárabes con las potencias cristianas del norte y el sentimiento de inseguridad permanente frente al triunfante expansión cristiana les obligó adoptar esta postura agresiva.

El concepto mismo de la ḏimma; implica en sí mismo, un conjunto de normas que y preceptos que, aunque otorgan determinas garantías y derechos a los sometidos, implica al mismo tiempo cierta exclusión, en el momento de aplicar este estatuto. La intervención Almorávide o Almohade en al Ándalus era debida al agotamiento político que conoció al Ándalus, dicha intervención suponía un intento para proteger este territorio amenazado por la Reconquista cristiana, que veía a veces en los mozárabes un instrumento legitimador, usado por sus correligionarios norteños, para recuperar los territorios perdidos, lo que les implicaba y hizo de ellos una amenaza que se debía a toda costa, vigilar. Las dos dinastías bereberes, constituyen, ideológicamente movimientos reformistas de carácter religioso y de purificación moral, su objetivo primordial era, la estricta aplicación de los preceptos islámicos, entre cuales el estatuto de la ḏima.

Cronológicamente se nota que, el declive de las comunidades cristianas en al Ándalus era anterior a la llegada de los almorávides en 1090, está demostrado con claridad en la correspondencia pontificia; a pesar de la intolerancia atribuida a los almohades, quedaron muchos mozárabes ocultos y disimulados, que, aunque privados de sus templos y pastores lograron mantener su fe, y sobrevivir en al Ándalus[348].

Isidro de las Cagigas, su mayor agresividad hacia los almohades la sitúa en la época de ‘Abd el Mu'min, 1130-1163 (524-558h), quien patrocinador del movimiento inserta en una estrategia política e ideológica bien definida, destinada a facilitar la imposición del dominio Almohade, se puede por lo tanto, explicar dicha postura como una necesidad política, puesto que la opresión almohade afectó a toda la población de al Ándalus, que sea musulmana o no.Esta actitud inicial Almohade no impidió que estos ultimos, acudieran al empleo de milicias cristianas, en su estructura militar, al igual que los Almorávides previamente. Asimismo cabe recordar que los Almohades mantuvieron buenas relaciones con el Papado, aunque no se señala la fundación de obispado en al Ándalus, contrariamente a algunos fundados en Marrakech 1225; y en Fez 1226, de forma

348. GARCIA SANJUAN, Alejandro**.** “El fin de las comunidades cristianas de al-Ándalus (siglos XI-XII) pp.262-263.Una carta del año 1053, el Papa León IX se lamenta, que mientras había en el pasado 200 sedes episcopales en África solo se quedaban cinco en dicha fecha, lo que refleja de cierta manera lo que pasaba en Al Ándalus.

que Gregorio IX, 1227-12232, dedica una carta de agradecimiento a ‘Abd al Mu'min. Obligados a la conversión los ḏ immies en al Ándalus en tiempos de los Almohades no se basa sobre fundamentos ideológicos, en el rigorismo religioso, sus razones bélicas y políticas eran más profundas, y muchos judíos optaron por ocultar su fe. A pesar de la conversión de apariencia de los judíos, seguían llevando prendas distintivas por que se dudaba de su fe. Contrariamente a los cristianos que prefirieron marcharse, porque si habían quedado optando por la conversión a pesar de que sea aparente, estarían obligados a enfrentarse a sus correligionarios del norte.

La Crisis del cristianismo andalusí, empezó desde la llegada de los Almorávides, cuando se les exigía aplicar las medidas tal; no se les debe prestar ninguna caballería,…lo que hizo incrementar su emigración al norte cristiano, y al Magreb. En 1099, ordenó Yūsuf ibn Tašufīn la destrucción de una iglesia cerca de Granada, tras el dictamen de los alfaquíes, del mismo modo los cristianos malagueños fueron deportados al Magreb, y en 1117 los almorávides encarcelaron al obispo de Málaga. Los Almohades por su parte también deportaron a los cristianos en 1138 y 1170[349].

Es una hipótesis que necesita revisión, “*l’extinction des mozárabes a été un phénomène plus long qu’on ne l’aurait cru’’*[350].

Entre los años 1220-1225, habían existido mozárabes en África (los deportados en la época Almorávide), y en Hispania, periodo que coincide con el gobierno Almohade en al Ándalus, acusados de ser los exterminadores de las comunidades cristianas. Por eso deduce Eva Lapiedra Gutiérrez la política de los almorávides y almohades parece responder a una política, estrategia política militar que a una política religiosa[351]. Y por lo tanto gran parte de la pretendida política anti-cristiana atribuida a los gobernadores de los imperios bereberes se debe a problemas político militares. Los mozárabes habían servido como guías a Alfonso I el rey aragonés, cuando quiso apoderarse de la ciudad de Granada, le facilitaban la lista de 12000 combatientes, no se podía separar la política de reconquista con la de repoblación fronterizas, entre los reinos cristianos y al Ándalus, los almohades y almorávides conscientes de ello, deportaron a los mozárabes al norte de África, y los

349.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Cristianos, Judíos y Musulmanes en al Ándalus, " op.cit pp53-57.

350.“La extinción del mozárabes fue un fenómeno más largo que lo habríamos creído”. AILLET, Cyrille**,** cita a Jacques de Vitry, quien no evoca unicamente a los mozarabes de Toledo, sino a todos los mozárabes que según él existian para señalar su posición contraria a Ximenez de Rada quien niega la exitencia de los mozárabes, p 7.

351.LAPIEDRA GUTIERREZ, Eva**. “**‘Ulūğ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus » .In *CCO,* 3 (2006), p121

usaban para combatir a sus enemigos musulmanes en al Magreb, así se evitaría caer en la tentación de contactar con los cristianos[352].

1.2. La reconquista y el avance cristiano

Un factor importante en la hora de caracterizar la evolución de las comunidades cristianas, es el contexto político y militar, como factor importante para el empeoramiento de las condiciones de existencia de los no musulmanes en al Ándalus, desde mediados del siglo XI, eran considerados como enemigos, con el avance cristiano conquistador de los reinos del Norte acosta de los territorios de al Ándalus. Entre 1125-26 Alfonso I de Aragón hizo incursiones por las tierras andalusíes, así pues no cabría hablar de factor religioso en el proceso de empeoramiento de las condiciones de existencia de los cristianos, sino más bien de fundamentalmente de factores políticos. Además de dicha situación durísima, se proclamó un dictamen de expulsión de los cristianos en la época almorávide[353].

El decreto de expulsión promulgado por el emir almorávide, dio lugar a la emigración de cristianos siguiendo a las incursiones protagonizadas por los soberanos cristianos, eran los repobladores de diferentes regiones de los reinos cristianos, especialmente en Toledo.Pues, el destino de los cristianos era ligado de una manera directa al territorio sobre el que vivían, y las aspiraciones políticas de los soberanos, Alfonso VII, con su política de repoblación empezó a animar a los mozárabes desde 1146 con sus concesiones de favor a los personajes mozárabes de quitar el territorio andalusí para emigrar al norte, lo que significa que se trata del periodo que corresponde a la llegada de los almohades[354].

Pues, el establecimiento de los mozárabes meridionales en el valle del Tajo está ligado de modo especial a la llegada de los almohades a la península, las fuerzas de ‘Abd el Mu'min desde su llegada al Ándalus, acudieron con la violencia y pasaron a cuchillo a muchos de los defensores de las ciudades, significa que no concedieron al amān a la población desde su llegada, la amnistía fue concedida después de haber saqueado y maltratado al pueblo.

Los mozárabes que repoblaron la cuenca del Duero hacia el siglo X, tenían sus libros religiosos escritos en árabe y profundamente arabizados, dominaban esta lengua

352.Idem p 121

353.GARCÍA SANJUAN, Alejandro. “El fin de las comunidades cristianas de al-Ándalus (siglos XI-XII) .In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, p266

354.MOLENAT, Jean Pierre**.** “Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en Al-Andalous”. In *Al-Qantara*, Fasc. 2 Vol. XVIII, Madrid, 1997, p402

mejor que el latín, nunca dejaron de estar en contacto con sus correligionarios de al Ándalus, como lo demuestra la circulación de manuscritos y de reliquias entre ellos; formando un clero mozárabe que se consideraba heredero de la iglesia visigótica, y son ellos quienes introdujeron la idea de la reconquista[355].

1.3. La relación de los mozárabes con sus correligionarios norteños

A la hora de estudiar la evolución de la comunidad cristiana de al Ándalus, tenemos que integrar otro punto importante, para dar más claridad a su situación, las relaciones entre ambas comunidades cristianas, trataré en continuación de plantear determinados aspectos que revelan de forma abierta de un cierto rechazo de estos mozárabes, por parte de sus correligionarios norteños, por único motivo, que es su origen de procedencia, y subrayar su distanciamiento de la cristiandad debido a su carácter andalusí muy influidos por la arabización, y contaminado por una cultura musulmana. La reforma eclesiástica norteña, se considera tal una guerra contra el cristianismo mozárabe. Nos encontramos de nuevo, ante otro grupo intermediario en una compleja situación sociolingüística.

Alfonso VI, cuando recibió a los mozárabes repobladores de Toledo y su región, en su "*fuero de los mozárabes*", otorgado en 1101, concede a los mozárabes diferentes derechos, el primer entre algunos, es otorgar el gobierno a un mozárabe, Sisnando Davidiz, originario de la región de Coímbra (quien había servido también a los abadíes en la taifa de Sevilla).

La actitud abierta de Alfonso VI, no era aplicada por Afonso Henriques (1139-85),fundador de la monarquía portuguesa, quien efectúa una incursión sobre el territorio de Sevilla, de la que volvió con cautivos cristianos, poco después con otra incursión a Lisboa en 1147 produjo la muerte del obispo local, defensor de los sitiados[356]. Contrariamente a su homónimo Alfonso I de Aragón, Alfonso VI, y Alfonso VII de León y Castilla, el monarca Afonso Henriques de Portugal, cuando atacó a la región de Garb al Ándalus, donde habían existido mozárabes, no siguió la misma política de repoblar y llevar a su reino estos cristianos arabizados, su intención era reducirles a la esclavitud[357].

Estas acciones que eran diferentes debieron favorecer poco la cohesión de las comunidades cristianas. A notar que el fenómeno de emigración al norte había empezado desde épocas más anteriores, Alfonso III, había permitido un movimiento migratorio hacia

355.GARCIA ARENAL, Mercedes.**"**El Hundimiento del Conllevarse?, op.cit, pp17-18.
356.MOLENAT, Jean Pierre. "La fin des chrétiens arabisés d'al Andalus, Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle", op.cit, pp291-292
357.Idem, pp 291-292

el norte de España, el monarca asturleonés había atraído a colonos mozárabes para repoblar los territorios reconquistados; muchos monasterios fueron fundados, tal el de San Facundo en la actualidad Sahagún, más otros , que atrajeron a mozárabes de origen toledano o andalusí, estas migraciones dejarían constante mozarabización en la España leonesa y castellana, se dejaría sentir en la onomástica, en el vocabulario, el vestido, revelando el grado de aculturación[358].Y es lo que explica Garcia Sanjúan por el término la propia desconfianza de los cristianos hacia sus correligionarios del Sur sospechosos por haber coexistido durante siglos con los musulmanes, y la actitud hostil hacia ellos, también constituyen elementos que deben integrarse en el debate sobre el destino final de las comunidades cristianas de al Andalus[359].

1.4. El impacto de orden reformista cluniacense

Este distanciamiento entre las comunidades cristianas que se encontraban divididas, se acentuó más a partir del momento en que comenzó a ejercer sobre los reinos hispanos una influencia ultra pirenaica, en particular con la reforma cluniacense. La actitud conciliadora de Alfonso VI, que había permitido a los mozárabes mantener su propio ritual en seis parroquias de la liturgia visigoda, contrasta abiertamente con el rito adoptado por los cristianos bajo dominio cristiano, el rito romano. Esta reforma adoptada por el monje cluniacense franco-gascón, *Bernard de Suvetat*, consagrado en diciembre de 1086 arzobispo de Toledo. Quien no se limita al conflicto relativo al rito visigótico, sino llegó a expresarse de una manera muy extrema al negar la iglesia a los cristianos mozárabes, por otra parte el papa Urbano II, negaba la cristiandad anterior a la reconquista de 1085.Esta bula ratifica el rechazo del papado y del clero reformista cluniacense hacia la iglesia árabe de al Ándalus, según Márquez de la Plata, Vicenta[360].

> *"A través de los cluniacenses Roma pretendía convertir a Spania en lo que ella llamaba "el patrimonio de San Pedro" y que reivindicaba la posesión de Spania como parte de la llamada dominación de Constantino, aunque triunfo en cuanto a cambiar el rito, fracasó en el segundo"*[361].

358.ARIE, Rachel**.** *Historia de España,* op.cit,p 187
359 .GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos,* op.cit, p 9
360.En el año 910, se funda en Borgoña por el patronazgo de Guillermo de Aquitana, un monasterio de Cluny, sus monjes son conocidos como cluniacenses, adoptaban un vestido negro, por lo que también se les conoce como monjes negros, introducían el rito romano en Hispana, como resultado toda Europa fue unificada, y a causa del mismo se pirdió la cultura propiamente hispánica.
361.MARQUEZ DE LA PLATA, Vicenta.(1997), *Los españoles* op.cit, p231

Los monjes y clero no aceptaron bien el cambio de rito hispánico, el choque entre los monjes persistió hasta el siglo XII, significa en los momentos donde las oleadas de mozárabes que emigraron al norte peninsular se acentuó, se enfrentaron a monjes mayoritariamente franceses, en pocos años la cultura isidoriana la propiamente española ya se desapareció . La propia desconfianza de los cristianos hacia sus correligionarios del Sur sospechosos de haber coexistido durante siglos con los musulmanes, y la actitud a veces hostil hacia ellos, tambien constituyen elementos que deben interarse en el debate sobre el destino final de las comunidades cristianas de al Andalus.

La distancia entre las comunidades andalusíes y sus correligionarios peninsulares se acentuó más a partir del momento en que comenzó a ejercerse sobre los reinos hispanos la influencia ultrapirenáica y, en particular, con la implantación de la reforma gregoriana, las manifestaciones de desconfianza e incluso de abierto rechazo de los cristianos extra-peninsulares hacia los de al Andalus son relativamente abundantes, tal vez una de las primeras expresiones de esta desconfianza sea el supuesto dialogo entre un cierto obispo codobés llamado Juan y el enviado del emperador Oton I a la capital omeya en 954, el monje lorenés Juan de Gorze, el cual muestra su repulsa hacia la actitud conciliadora que muestra el obispo hacia las autoridades musulmanes y le reprocha que se circunciden y se obstengan de comer cerdo, en imitacion de las costumbres islámicas[362].La realidad de las relaciones entre cristianos y musulmanes experimentó cambios profundos a lo largo del tiempo; la desconfianza del clero reformista ultrapirenaico hacia los cristianismo andalusí, no se limitaba al conflicto relativo al rito visigodo, sino que llegó a expresarse de manera aún más extrema, ya en una carta del abad Hugo de Cluny**,** escrita a Bernard de Sauvetat, en una actitud de clara negación de la comunidad mozarabe y su iglesia, « *sin duda un factor clave en dicho proceso de distanciamiento será la supresion de la liturgia visigoda y su substitución por el rito romano »* [363].

Los cluniacenses no eran los únicos que negaron al Cristianismo a los mozárabes, hubo otra cruzada, de los *Pastoreaux,* llegó desde el Sur de Francia, se proponía marchar contra los musulmanes del reino Nazarí de Granada, y a su paso iban asesinando a los judíos que encontraban en su camino[364].

362 .GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos,* op.cit, pp210

363. Idem, pp211-112.Habíamos dedicado más detalles sobre la práctica religiosa mozárabe en el capítulo2, veáse, adopcionismo.

349. GONZALO MAESO, David, op.cit, p23

2. Factores internos

2.1. El agotamiento eclesiástico

Mientras la historiografia se ha mostrado tradicionalmente más proclive a valorar la influencia de los factores externos sobre la evolución de los cristianos andalusíes, es asimismo necesario tomar en consideración los elementos inherentes a esas mismas comunidades y a su contexto inmediato.

Mikel de Epalza en su estudio sobre los mozárabes, hace constar que éstos se les podía clasificar en dos tipos: mozárabes propiamente dichos; cristianos de origen visigodo, y los neo-mozárabes cristianos de origen foráneo inmigrados al Ándalus representando el grupo predominante. Además hace referencia o se basa sobre premisas jurídicas e institucionales, que causaron la desaparición de la comunidad cristiana de al Ándalus[365].

La consideración del obispo como base esencial para el mantenimiento de las comunidades cristianas, y su desaparición relativamente rápida en los territorios musulmanes, era la causa de la desaparición de los cristianos mozárabes.

Esta hipótesis no se puede generalizar, varias ciudades andalusíes constaban de iglesias y clero, a este propósito resulta revelador el testimonio de al Idrīsī, respecto a la célebre iglesia del Cuervo del Algarve, contiene explicita continuación, existía desde la época romana, posee amplios bienes en forma de tierra, admitía a una comunidad sólidamente estructurada. Lo que implica también que podía depender de una sede episcopal; esta ausencia de referencia sobre la presencia de jerarquías episcopales no significa siempre la inexistencia de comunidades cristianas organizadas, las fuentes árabes no concedían importancia a las noticias de este tipo.

La postura de Ibn 'Abdūn en la época almorávide, revela que él lamentaba la existencia de iglesias, a través de sus comentarios dedicados a los cristianos, sugieren que la presencia del clero en la ciudad no era meramente residual, sino activa y visible[366].

La idea de la rápida y amplia desaparición de sedes episcopales, no tiende a generalizar con exceso, basado sobre un factor, la desaparición de los mozárabes andalusíes, se basa sobre diferentes factores que se debe cuidar su análisis justificado por testimonios documentales.

365.EPALZA, Mikel de**.** "La islamización de Al –Ándalus: Mozárabes y Neomozarabes" op.cit, pp173-179.
366.Veáse la cuarta parte del presente trabajo, un testigo ocular de la época Almorávide el almotacén Ibn ʻAbdun.

"Les derniers évêques connus semblent avoir pris le chemin de l'exil, même s'il n'est pas posible que la présense d'une communauté chrétienne autoctone se soit prolongée à Seville jusqu'à la fin du XII"[367].

Epalza aborda el estudio de los mozárabes con un replanteamiento de la cuestión en dos sentidos: -la amplitud del fenómeno y su significado histórico.

Duda que los mozárabes fueron tan numerosos como se afirma, niega que hubiera mozárabes en algunas regiones, por dos rezones:

-Primero, antes de 711 la cristianización no había sido profunda, ni uniforme en la Península Ibérica, lo cual redujo las posibilidades de su supervivencia del cristianismo.

-Segundo, la existencia de cristianos implica la de los obispos, los únicos habilitados para consagrar sacerdotes y el oleo utilizado en los bautizos, su conclusión se refiere a que la implantación de mozárabes se tiene que medir por el numero de obispos, atestiguados en la documentación, el fenómeno no existía en algunas regiones, pero en Toledo la existencia de mozárabes se notaba, hasta el siglo X o sea hasta la reconquista de la ciudad en 1085.

La desaparición de los mozárabes se debe también a la conversión, deportación o emigración en los siglos XI-XII, como lo habíamos señalado antes, el proceso se acelerará en el siglo XII. Estas comunidades serán acusadas de connivencia con los reinos cristianos sobre todo en la época de los almohades, otras deportadas al norte de África.

García Sanjuan tampoco está de acuerdo con Epalza, justifica por esta hipotesis de la desaparicion de una estructuta episcopal, se basa sobre el testimonio de Ibn'Abdūn, de la época Almorávide, el cual alude de una manera explicita la presencia de iglesias y clero en la ciudad de Sevilla. Los diversos comentarios que dedica a los cristianos, y en especial al clero, sugieren que esa presencia no era residual, sino activa y visible[368].

Epalza explica el continuismo del arabismo decimonónico al sostener una muy tempara y general islamización de al Andalus, desde finales del siglo VIII, entendiendo dicho proceso sobre todo en términos jurídicos, con la consiguiente disminución demográfica de las comunidades cristianas autoctonas, en parte sustituidas por aportes exteriores; esto les llevó a su conocida distinción entre mozárabes (cristianos de origen visigodo) y neo-mozárabes (cristianos de origen foraneo inmigrados al Ándalus), su planteamiento descansa sobre premisas jurídicas e institucionales, tomando como eje central de su hipótesis, por un lado, la consideración del obispado como base esencial para

367. AILLET, Cyrille, op.cit, p 41. "Los últimos obispos conocidos, parecen haber tomado el camino del exilio, a pesar de que no sea posible que una comunidad cristiana autóctona se había prolongado en Sevilla hasta finales del siglo XII" traducción personal.

368.GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos,* p 110.

el mantenimiento de las comunidades cristianas, y por otro, la desaparición relativamente rapida de las sedes episcopales situadas en territorio musulmán, salvo cuatro casos que considera documentados, Córdoba hasta el siglo XI, Cuadix, Granada y Málaga hasta el siglo XII, mientras en las zonas periféricas propone un destierro episcopal[369].

2.2. La pérdida de la identidad y la aculturación lingüística

La aculturación entendida como la recepción de elementos culturales de otra, ha sido patente, la aculturación lingüística fue acompañada de la adopción de elementos y costumbres propios al Islam, por lo que implica hablar de cierta islamización, no religiosa sino cultural, entre estas citamos, la práctica de la circuncisión, y el no consumo de cerdo. También la adopción de algunos nombres árabes, el empleo de fórmulas islámicas tal la *basmala,* la más frecuente invocación en árabe de Dios. En el ámbito jurídico-institucional, unos donaban a sus templos y monasterios bienes conformemente a las normas relativas a los legados píos, *aḥbas*. Estas prácticas incluidas en el marco jurídico-institucional no eran usos religiosos, sino más bien se consideraban culturales. De este modo se creó otra denominación para designar a los mozárabes, mixti árabes[370].

Es lo que explica o analiza García Sanjúan de la siguiente manera:

La asimilación de los cristianos a los esquemas de la cultura árabe se deja sentir en otras actitudes sociales, por ejemplo, la invocación de antiguas genealogias árabes como forma de prestigiar determinados linajes o familias.

- la adopción de nombres árabes, algunos de resonancia musulmana, practica que supervivió entre los mozárabes toledanos incluso después de la conquista de Toledo.
- otro rasgo que se manifiesta mediante el empleo de la basmala, la más frecuente invocación en árabe de Dios (en el nombre de Dios, Clemente y misericordioso), que se registra tanto en la epigrafia funeraria.

Aismismo en al ambito jurídico institucional se revelan manisfestaciones del fuerte influjo arabo-musulmán sobre las comunidades cristianas y judías de al Ándalus, la fuerte asimilación a la cultura escrita árabe y los usos culturales religiosos, jurídicos e institucionales islámicos es lo que lleva a algunos investigadores a cuestionar la idea de

369.Idem, po 216-217

370.Una carta enviada a Córdoba por Otón I a mediados del siglo X, (342-953-54), citada por: GARCÍA SANJUAN, Alejandro. "El fin de las comunidades cristianas de al-Ándalus (siglos XI-XII), pp276-277.

tres culturas, ya que en la Península sólo habría habido dos, la árabe en al Ándalus y la hispana en los reinos cristianos del norte[371].

La cuestión de cuantas culturas habían existido en al Ándalus, defiere de un historiador a otro, a pesar de la fuerte asimilación de la cultura árabe, y los usos culturales, jurídicos e institucionales; y en la Península habrían existido dos culturas, la árabe en al Ándalus y la hispana en los reinos hispánicos del norte, de forma que tanto los cristianos como lo judíos de al Ándalus participaron en la árabe de manera plena[372].

Por lo demás, el proceso de asimilación de la aculturación creó una singularidad cultural de los cristianos españoles, una singularidad cultural les condujo a cierto aislamiento y rechazo por parte de sus correligionarios norteños, esto a demás de estar obligados de cumplir en la sociedad musulmana andalusí el estatuto de la ḏ imma.

La adopción de lengua es el signo más visible de una aculturación, explica las quejas de los eclesiásticos,

> *"Esta arabización en cuanto a la lengua, no se limita a su uso diario. También se sienten atraídos por su literatura. Álvaro refiere en concreto, que los cristianos se solazan con sus versos y con sus cuentos,…por causa de la elegancia de su gracia y por su manera de hablar muy bien desarrollada, abandonando las santas lecturas*"[373]

A todo esto en el siglo X, los mozárabes no comían cerdo, en sus iglesias evitaban la acumulación de imágenes de escultura y pinturas de Jesús de la virgen y de los santos, es lo que califica Jiménez Pedrajas, la islamización de los usos y costumbres que se van imponiendo[374].Estas particularidades sorprendían a sus correligionarios del norte peninsular, cuando los mozárabes emigraban allí, llevando consigo un modo de vida de origen diferente, no eran admitidos en su nuevo entorno, a pesar de este particularismo habían permanecido fieles a su fe en un medio hostil y diferente.

Los clérigos mozárabes emigrantes en el Norte, representaban los cristianos orgullosos de ser los verdaderos (auténticos) cristianos que habían resistido a la fascinación de la civilización musulmana, fueron ellos quienes introdujeron la noción de la

371.GARCIA SANJUAN, op.cit, p 222
372.CORRIENTE, Federico. "Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de al Ándalus: romanticismo filoárabe, cultura mozárabe y cultura sefardí". In FERIA GARCIA, M.C y FERNANDEZ PARRILLA, G. (eds.) Orientalismo, exotismo y traducción, Cuenca, 2000, pp39-48.
373.JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. (2013). *Historia de los Mozárabes* ,op.cit, p 88
374.Ídem, p 91

Reconquista y sin darse cuenta aplicaron de cierto modo la noción del jihad o guerra santa musulmana, revelando el alto grado de contaminación islámica de que habían sido afectados[375].

Hecho totalmente natural, los mozárabes conviviendo en al Ándalus, y privados de todo tipo de comunicación con la cristiandad, a nivel doctrinal, su formación religiosa se fue empobreciéndose, los mozárabes tuvieron que impregnarse del medio cultural en el que vivían. Dada la diversa estructura cultural de al Ándalus, el escenario lingüístico más probable es el de un multilingüismo variado (árabe, beréber, hebreo, latín y las lenguas romances), pero en esta parte dedicamos nuestra atención a lo que afectó a los mozárabes, el romance sobrevivió al lado del árabe como una lengua vernácula.

En resumen podemos atribuir la desaparición de los mozárabes de al Ándalus a diferentes factores**:**

-La desaparición del cristianismo en al Magreb y al Andalus después de los años 1147-1160, esta directamente ligada con la expansión del poder almohade.

'Abd el Mu'min obligaba a los judíos y a los cristianos convertirse al Islam o la muerte, a pesar de que sabía que existía otra solución, la expulsión, no quiso declararlo abiertamente, porque sabía que la mayoría optaría para la emigración y lo mejor era que ellos mismos optarían por dejar el suelo andalusí, sin estar él implicado a un decreto de expulsión.

Consideramos los mozárabes como víctimas, la opresión del norte europeo acelerada en el siglo XI sobre el sur Mediterráneo, con un sistema social diferente, el feudalismo, y la reforma gregoriana que consideraba el rito mozárabe ajeno al Cristianismo, y las circunstncias políticas y la reconquista cristiana, todos estos factores hicieron que los mozárabes se encontraban en una situación delicada. Eran víctimas por parte de sus correligionarios en la incursiones repetidas, el caso del arzobispo de Lisboa en 1147, matado durante una cruzada, y los demás cristianos eran expuestos a la esclavitud y deportados por el primer monarca portugués Afonso Enriques (1139-85)[376].Con la reducción del Ándalus al reino Nazarí de Granada, significa el fin del mozarabismo y no se detecta su presencia en los territorios conquistados[377].

375.PEREZ, Joseph**,** op.cit, p 35
376.MOLENAT, Jean Pierre. *"Sur* le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme.. *» op.cit* p411
377 .GARCíA SANJUAN, Alejandro. *Coexistencia…*, op.cit, p 108

Conclusión de la segunda parte:

En esta parte hemos intentado ofrecer un planteamiento con carácter valorativo, es decir refiriéndonos a los casos concretos que definen a la identidad de los cristianos en seno de la sociedad musulmana en al Ándalus. Partiendo del vocablo mozárabe, (primera parte Cap IV), su aparición, su significado, para definir esta comunidad dentro de los límites geográficos de al Ándalus, que conoció cambios políticos decisivos, después de un gobierno local (el Omeya), pasa bajo la tutela de los imperios norte africanos dos veces, el Almorávide y al Almohade, cada uno con su ideología y política renovada que muchas veces no era a favor de las minorías cristiana y judía. La situación mozárabe en la Península Ibérica es el producto de identificaciones múltiples, eran cristianos diferenciados por su identidad hispánica cargada por elementos orientales, en contraposición a sus correligionarios norteños.

El primer capitulo ha tenido como propósito la organización comunitaria cristiana y su estado juridico bajo diferente formas politicas. Comunidades regidas por sus propios magistrados, su sujeción a dos tipos de impuestos ŷizya y jaraḫ .En el plano administrativo, los mozarabes serán de vital importancia, muchos de ellos ocuparán cargos en la administración del estado, se encuentran casos de relevantes personalidades que ocuparon cargos en el gobierno como consejeros, diplomáticos y ministros.La situación de los cristianos andalusíes fue cambiante a lo largo de la Edad Media y sufrieron dos fuertes y profundos procesos de aculturación: hacia el árabe y hacia las lenguas romances norteñas.Podrían definirse como "un grupo culturalmente desorientado". *Ḏimmīes* (gentes del libro o del contrato) o *mu'āhidūn* ('los que han sellado un pacto') en una sociedad musulmana, y *musta'rab (i),* o *mixti árabes* para las sociedades cristianas norteñas. Si bien la resistencia a la aculturación se dio, como parece demostrar el conocido lamento de Álvaro Cordobés, escrito en 854, el proceso de *desplazamiento* o *deslizamiento* de la lengua y cultura romandalusíes se demostró imparable[378]. Debido al contacto con los musulmanes, los mozárabes se vieron sometiods a una profunda arabización. Partiendo de los trabajos realizados en los últimos años por los estudiosos del campo del arabismo, el segundo y tercer capítulo tienen varios propósitos.En primer lugar, demostrar la organización religiosa cristiana bajo la tutela y el control del gobierno musulmán, y en segundo lugar como el proceso de arabización e islamización creó el marco lingüístico y

378.GARCÍA GONZÁLEZ, Javier « *Identidades y actitudes* » op.cit., p 6

cultural en el que se vertieron al árabe los textos bíblicos y la creación de una literatura cristiana en lengua árabe.

En el cuarto capitulo, hemos hecho hincapié sobre los factores que intervinieron para la desaparición del elemento mozárabe, en una situación política compleja; los mozárabes se encontraron según el proverbio, entre el yunque y el martillo, entre la llegada de los Almohades y los monjes de la orden de Cluny que bajo pretexto de reformar la liturgia mozárabe, eliminó una identidad ajena a las prácticas romanas.

En cuanto a los factores externos, cierta historiografia ha invocado la importancia de la influencia de las fuerzas políticas durante el que se disputaron el control del territorio peninsular, los correligionarios norteños, tanto los movimientos de reforma islámica procedentes del Magreb, Almorávides y Almohades, como vamos a comprobar la articulación de dichos paradigmas y los dos grupos de factores mencionados no es univoca; de forma que en ambas tendencias se han esgrimido causas de signo diverso (internas y externas) a la hora de explicar la evolución de las comunidaes cristianas, la necesidad de tomar en consideración otros elementos que, aunque ajenos a las comunidades cristianas en si, pudieron tener una influencia sobre ellas, sobre todo la propia evolución del conflicto entre los musulmanes y los reinos cristianos por el control del territorio peninsular.

La conformación de la reconquista como ideología que involucró al Papa, a las órdenes de Cluny, así como a la intervención francesa, contribuyeron a inclinar la balanza a favor de los cristianos sobre los musulmanes en Península Ibérica. Esto, sin sobrepasar otro elemento importante, la arabización de esta comunidad que no hizo más que debilitar los lazos que la unían a una iglesia contaminada ella también, por algunas prácticas de origen islámico, mencionamos de modo especial al adopcionismo. Todo esto no impidiera que los mozárabes hubieran aprovechado durante siglos de una autonomía para la organización interna de sus miembros, en cambio de pagar los impuestos. Factor primordial en la formación de sus miembros para la creación y el desarrollo de una literatura cristiana de escrita en árabe, y consecuencia también de largos siglos de convivencia compartida con sus convecinos musulmanes y judíos. Al tomar contacto directo con los romances norteños por las migraciones o por el avance de los reinos cristianos, los cristianos andalusíes se encontraron en una situación sociolingüística muy compleja: muchos eran cristianos hablantes monolingües de árabe y aquellos que habían conservado el romandalusí hablaban una lengua romance inteligible y con un alto grado de intercomprensión con respecto a las otras lenguas romances, pero que supondría una

marcación social. En definitiva, un grupo social que no encajaba con los esquemas sociales de esa época (y de otras posteriores): un grupo cultural y lingüísticamente arabizado que mantendría un único rasgo identitario común, con los nuevos dominadores: la religión, aunque, más aún tras la reforma cluniacense, con un rito extraño para los norteños. Los problemas de integración de esta minoría en las sociedades cristianas norteñas tuvieron que ser importantes, con recelos y sospechas: ¿por qué habían seguido coexistiendo con el "otro" sin buscar el martirio y, en muchos casos, sin haber intentado al menos el exilio?. Los mozárabes de Toledo recibieron a los cristianos norteños como conquistadores y se produjo la confiscación de tierras en las alquerías de Toledo, lo que les llevó a un progresivo empobrecimiento en las nuevas sociedades[379].

Excepciones, como en el caso de las clases altas urbanas de Toledo, que establecieron como elementos definidores de su identidad su religión (cristiana de rito mozárabe) y su lengua (el árabe) hasta el siglo XIV. Incluso en los siglos XIII y XIV las élites cultas cristianas de Toledo de origen mozárabe continuaban usando el árabe[380].

Los mozárabes serán agrupados por las autoridades islámicas en barrios determinados, llamados arrabales, pero con la paulatina erosión demográfica de los cristianos andalusíes, supone su práctica desaparición por conversión, deportación o emigración en los siglos XI y XII, el proceso se acelerará en el siglo XII, durante las dinastías norteafricanas, algunas de sus comunidades deportadas al Norte de África, como es el caso de la de Sevilla, enviada a Mequínez con sus sacerdotes.En este sentido es lícito considerar ambos movimientos, como fundamentalistas en la aceptación de la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica, lo cual es muy diferente a considerarlos en terminos de barbarie y fanatismo, dado que el papel de ambas dinastías ha sido distorsionado de forma intensa por la historiografia tradicional, es necesaria una revisión a fondo de dichos planteamientos, lo cual no significa negar su influencia en el destino de las comunidades cristianas.

Los Almohades su mayor agresividad hacia los no musulmanes parece ceñirse a la fase inicial del movimiento durante el califato de 'Abd el Mu'min (1130-63), actitud agresiva se inserta en una estrategia política e ideologica determinadas, destinada a facilitar la imposición del dominio Almohade, que afectó tanto a los no musulmanes como a los musulmanes. Cabe recordar, que los Almohades mantuvieron cordiales relaciones con el

379.GLICK, Thomas.F (1991) *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*op.cit,
380.ARIÉ, Rachel, *op. cit.*, p. 190

papado, que incluyendo de los obispados de Marrakech (1225) Fez (1226) de forma que, Gregorio IX escribió en 1223 una carta de agradecimiento a al-Maimūn, noveno califa almohade (624-629h/1227-1232), por el buen trato que daba a los representantes papales en sus dominios[381].

En las memorias de ‘Abd Allah, último rey Zīri de Granada, deducen Emilio García Gomez, con Lévi Provençal que *« la lectura de las « memorias » de ‘Abd Allah sigue siendo dándonos la impresión de que en el reino de Granada, como en los demás andaluces, buena parte de la población seguía siendo mozárabe con todas las implicaciones que esta certeza supone »*[382].

381.GARCIA SANJUAN.op.cit, p201

382. *Las memorias*, op.cit, p 46.Aparte de las colonias mozárabes de las ciudades mayores, seguía habiendo castillos y pueblos enteramente cristianos, se refiere a Ryyāna y Jotrón.

TERCERA PARTE Los judíos, legislación socio-religiosa, política, económica y cultural de las comunidades judías de al Ándalus

TERCERA PARTE

Los judíos, legislación socio-religiosa, política, económica y cultural de las comunidades judías de al Ándalus

Introducción

Durante la Edad Media los judíos se desarrollaron, siendo una minoría, en zonas de dominio cristiano y musulmán. Cada una de estas culturas, la interacción en los diversos aspectos y la conservación de la alteridad, dejó una profunda huella en la historia cultural, religiosa y cotidiana de los judíos medievales, cuyos ecos aún llegan a nuestros días.

En esta parte veremos ¿cuál es la legislación socio-religiosa, política económica y cultural de la comunidad judía en al-Andalus? .Veremos cómo gozaba esta minoría de una situación particular con ciertos previligios, sobre todo en la época de los Reinos de Taifas, ¿y si esta situación cambió bajo los Almorávides y Almohades?

La comunida judía cuya situación jurídica similar a la cristiana, tenía que organizar su aljama dentro de algunos parámetros bien defiinidos y con el consentimiento de la autoridad musulmana, que en muchos casos se servía de sus miembros para ocupar cargos administrativos, sobre todo en la fiscalidad. El pueblo judío goza de una historia muy particular. Una de las más destacadas peculiaridades fue la capacidad de continuidad de este pueblo a lo largo de siglos, incluso sin tener un hogar nacional, estando dispersos en la diáspora y hablando distintas lenguas. Esta notable capacidad de adaptación y la conservación de la conciencia de pueblo, es sin lugar a dudas fruto de las estructuras, los cimientos de la ideología y la interacción de los judíos con el medio circundante, a lo largo de la Edad Media. Sin embargo, desde el punto de vista histórico, la vida religiosa del pueblo judío goza de una situación particular, entre tantos destacamos a Maimonides que se considera un lider del pensamiento hebraico, vivió en la misma época con Averroes, dos genios de la filosofia hispano medieval, pudo adaptarse a diferentes registros lingüisticos.

La historiografía sobre el tema de las comunidades judías de al Ándalus

El tratamiento de la cuestión judía y su existencia en al Ándalus depende de diferentes enfoques, los cronistas árabes no habían vacilado de pintar como positiva la postura y presencia de esta comunidad bajo el control de la autoridad musulmana, cual no podía sobrepasarse del servicio de diferentes judíos, hecho notable hasta el siglo XI, produciéndose luego la transición de esa postura o otra situación negativa, que marcaría diferentes gobiernos cuyos políticas muy aisladas del ámbito andalusí, e introducidas por

razones políticas, el tratamiento de ¿cómo actuaban los judíos y su posición tal como parte de la sociedad?, dependía de gran medida de los gobiernos, y la producción de los cronistas era siempre escritos de tipo políticos según afirma Viguera Molins[383].

Con la expulsión de los judíos en 1492, no acabarían las relaciones entre España y el judaísmo, de cuantía y variedad. Subrayamos a este propósito como testimonio la voluminosa historia de los judíos en la España moderna y contemporánea 1962, en tres tomos, elaborada por el Julio Caro Baroja, quien volvió sobre el tema de la Sociedad criptojudía en la corte de Felipe IV. Notables son, asimismo, los numerosos trabajos de: Jimenez Lozano José[384].

Entre las fuentes en lengua árabe: citamos

El Muqtabis, de Ibn Ḥayyān (387/987-88 m 469-1076); quien se apoyó en lo que escribió en esta obra sobre fuentes califales, entre ellas la obra de al-Rāzī y su hijo 'Isā, y 'Arib b.Sa'id (m 370-980), la parte consagrada a los reinos de al-Ḥakam II (822-847) no cabe información sobre el cristianismo andalusí.[385].La obra de Ibn Hayyān el *Muqtabis*, se considera una fuente fundamental para el estudio del progreso político y social de al Andalus, obra editada varias veces desde 1889 hasta 2011, y con algunas traducciones.

Viguera cuando analiza el Muqtabis II-1, según Ibn Ḥayyān, deduce que:

> "*…el papel de los versos insertos en las crónicas, es el de acentuar las referencias permitiéndose subir la subjetividad de la prosa cronística, asi lo hacen los cualificativos tan intensos y marcados de: kāfir y Tāġī al-aḡam, significación combinación de epítetos que, además de la marcada referencia de "tirano" (Tāġī), reúne la connotación religiosa de kāfir, y la cultural-étnica, con implicaciones interesantes por sus respectivas conexiones con la islamización y la arabización" [386]*

Los ḏimmies, (cristianos y judíos) eran calificados de la misma manera sin ninguna mención si se trataba de un cristiano o judío.

383.VIGUERA MOLINS, María Jesús (1988), *"Cronistas de al Ándalus*", España, Al Ándalus .Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas, Salamanca, pp 85-98.

384 .JIMENEZ LOZANO, José. (2002) *Sobre Judíos, Moriscos y Conversos: convivencia y ruptura de las tres castas*, Ed. Ambito Alarife. Valladolid

385. Ibn-Ḥayyān al-Andalūsī, Abū Marwān Ḥayyān b.Ḫalaf*,'* (1973) *Kitāb al-Muqtabis II*, ed. Maḥmūd 'Ali Makki, Beyrout.

386.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Ḏimmíes en crónicas de al Ándalus intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1, de Ibn Ḥayyān".In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, 2013,p204

-*El fasl fi el millal wa el ahwa' wa niḥal* de Ibn Hazm; quien murió en 1063-456h, trató las cuestiones religiosas de La Tora y el Evangelio. Ibn Hazm, en esta obra se dedicó en analizar el Crsitianismo como dogma, más que tratar a los cristianos; lo que no nos informa a cerca de los cristianos como individuos[387].

-Ibn Idari el marakuši *el Bayān el Mogrib fī iḫtiṣār aḫbār mulūk el Ándalus wa Magrīb*; todavia vivo en 712/1312 /719-1320, su obra es una historia general de la historia del Ándalus y el Magrib. En esta obra aparece la información de que ibn Nagrella intentó crear un estado judío en Almería, de la misma manera evoca las causas de la revuelta contra los judíos en 1134, junto a él se suma Al-Maqqari, en el siglo XVII, quienes nos ofrecen cierta información sobre algunos poetas cristianos del siglo XI [388].

Para las cuestiones jurídicas y las fetwas la obra de Wanšarisi, con la traducción de Vincent Lagardère se considera como una fuente indispensable para la realización de este trabajo[389].

Y no podemos sobrepasarnos de la obra de, *Mūḥamad ibn Aḥmed Ibn Abdūn El Tidŷinī,* quien redactó un opúsculo titulado *Risāla fi-l-qada' wa-l- ḥisba* (tratado sobre la judicatura y la ḥisba). Propone una serie de medidas tendentes a lograr la justicia en los intercambios mercantiles, que perjudicaban por lo general a los consumidores debido a los frecuentes fraudes perpetrados con ellos. En este tratado, Ibn 'Abdūn pedía la regulación de deteminantas vestimentas distintas para los ḏimmies. Este tratado fue considerado por muchos como un testimonio del deseo de discriminación a los cristianos y judíos en la vestimenta con el objeto de humillarlos. En la misma obra, Ibn Abdūn recomienda una serie de medidas para evitar fraudes y lograr un comportamiento mercantil honesto, para conseguir que los productos fueran de calidad y saludables los alimentos para impedir asi, el desarrollo y la transmisión de enfermedades, y eso ocurrió en la taifa sevillana de ibn Abadūn[390]. Del mismo modo, los episodios que acompañaron la conversión forzada a los judíos en la época Almohade, son muy desconocidos, debido a la escasez de fuentes

387.Ibn Ḥazm 'Ali b.Ahmed**,** *Kitāb al-fisāl fi-l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal*, trad.Miguel ASIN PALACIOS, Abenhazān de Córdoba y su historia cristica de las ideas religiosas, Madrid, *Revista de Archivos* 1927-1932 (5Vol.) ed, 'Abd al-Rahmān Ḫalīfa, el Cairo, 1347/1928.

388.Ibn 'Iḏārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fi iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*. Ed. Reinhardt DOZY, revue par Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal, Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée *Kitāb al-bayān al-muġrib*, Leyde, E.J.Brill, 1948 (2Vol en 4t). Habíamos usado también la edición del año 1980, T2-3.

Al-Maqqarī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb nafh al-ṭ ib min al-Andalus al-raṭ ib*. Ed. Reinhard DOZY, Gustave DUGAT, Ludolf KREHL, y William WRIGHT, Analectes sur l'Histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, Leyde, E.J.Brill, 1855-1861 (5Vol.) ed, Iḥ sān 'Abbās, Beyrouth, Dār ṣ ādir, 1968 (8 vol.)

389 LAGARDERE, Vincent.(1995) *Histoire et Siciét en Occident Musulmana u Moyen Age,Analyse du MI'YĀR D'AL-WANŠARĪSĪ*, CCV, Madrid, es una traducción parcial de la obra de *'AL-WANŠARĪSĪ*.

390 .Habíamos dedicado más detalles, en la parte IV, los tratados de Ḥisba como testimonio histórico.

árabes, que no ofrecen demasiada información, sobre tal hecho, ni de sus consecuencias ni su duración. Tampoco hay precisiones sobre el tema de las conversiones forzadas en la documentación judía[391].

391.GARCIA ARENAL, Mercedes. "Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique, La conversion des juifs a l'Islam". (XIIe –XIIIe siècles). In minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, *RMMM,* N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, p 96.

Capítulo I la perspectiva política de la presencia judía en al Ándalus

Capítulo I: la perspectiva política de la presencia judía en al Ándalus

La aplicación del estatuto de ḏimma en al Ándalus y su evolución histórica a lo largo de distintas etapas históricas, y muy especialmente la Almorávide y la Almohade, focalizan múltiples estudios, por tratarse de un periodo en el que judíos y cristianos vivieron políticas mucho más restrictivas que las de anteriores gobiernos musulmanes, llegados a sufrir algunas persecuciones y conversión forzosa en la época Almohade.

Dos posturas totalmente opuestas, la primera que refleja la armonía e integración de los judíos en la sociedad musulmana a través de la figura del judío cortesano, y la otra de la persecución y hasta decir cierta quiebra de las relaciones por la política restrictiva de los Almohades. Este contraste de posturas que resulta valoraciones también opuestas nos obliga cuidar nuestros juicios al hablar de la España de tres culturas, pero sin negar la existencia en ciertas etapas de la historia de al Ándalus de la convivencia que dio lugar a una producción literaria considerable por parte de los judíos de modo especial.

> *"Tenemos la perspectiva política, la económica, la cultural, la social y la religiosa, tenemos la esfera oficial y la particular, o pública y privada. Precisamente los matices de la interacción de tantas perspectivas y planos nos permiten afirmar que hubo luces y sombras, y que debemos evitar, reconociendo el claroscuro, simplificar nuestra percepción"*[392].

Lo explica claramente Viguera, las perspectivas son diferentes, y varían a multiples niveles, sumando las esferas; la oficial y la particular.A base de eso, intentamos analizar la situación de los judíos con el transcurso del tiempo, y bajo diferentes formas de gobierno.

1. La situación de los judíos en la época de los Reinos de Taifas

Durante la época de las primeras taifas los judíos gozaban de una época de entera libertad, aunque se dieron algunas reacciones antijudías. En tiempo de la taifa de los Ziries, los judíos constituyeron un importante núcleo de población en Granada, y desempeñaron un importante papel en la vida política de diferentes taifas, gracias a poderosos visires judíos, como los Banū Nagrella Yūsuf y José, provocando una reacción antijudía que desembocó en el asesinato del hijo, y en el transcurso de la matanza perecieron cuatro mil judíos. Pero lo que importan aquí es el papel que desempeñaron los Banū Nagrella en la vida política de la taifa Zīri de Granada, se sucedieron de padre e hijo

392.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus" op.cit. p44.

sobre el gobierno de dicha taifa, pero a pesar de todos sus servicios, en materia de fiscalidad diplomacia, traducción, acabaron siendo matados en un acto violento, pues ¿ cuál era el motivo ?

No se puede negar que estos judíos hicieron mucho para esta taifa, eran muy cercanos a los soberanos representaban un riesgo popular, porque el pueblo sabía que es una ruptura del pacto de ḏimma, condición que no permitía que los judíos ejercían el poder sobre musulmanes, y no se necesitaba más que una chispa para provocar actos antijudíos, (la eliminación de los Banū Nagrella era por la conspiracion del visir de Almería[393] que alimentó este sentimiento antijudío para apoderarse de la taifa vecina de Granada).

Esta familia no era el único ejemplo en la vida política de los reinos de taifas, Ishaq b.Hasday y Abu Fadl b.Hasday en la corte de los Banū Hud de Zaragoza, Abraham b.Muhajir de Sevilla, había otros judíos que sirvieron en diferentes taifas, encargándose de modo general de las tareas de fiscalidad. Otros judíos ocuparon diferentes puestos tal, Moshe b.Ezra, quien era saḥib al-Šurta, jefe de policía.[394]

Maribel Fierro, destaca que las fuentes de Ibn Hazm en su polémica contra el Judaísmo tienen todavía que ser estudiadas en profundidas, entre las razones que parecen haber movido a Ibn Hazm escribir sus obras contra el Judaismo son de dos tipos:

-motivos teológicos y religiosos, con su objetivo de destruir el respeto que los musulmanes sienten por las Escrituras de judíos y cristianos.

-motivos políticos, su disgusto al ver los judíos de los reinos de taifas, de cuya corrupción general es ejemplo el empleo de ḏimies, algunos reyes de taifas entregaron la defensa de su pueblo a los judíos, apesar de que el pacto de ḏimma no permite ningun oficio de superioridad a los musulmanes, Ibn Hazm quiso expresar su deseo de que se debió mantener de forma estricta dicho pacto, que implicaba el cumplimiento de deberes y derechos por ambas partes[395].

393.Tenemos detalles sobre la evolucion de la Taifa de Almeria en, Ibn Jaṭ īb, Lisān edine, El wazir Abi ‘Abd Allah Muhammed ibn ‘Abd ‘Allah ibn Said el ġarnaṭ i el andalūsī, *“’A’mal el ‘A’elām fimen bū’iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata’alaqū bi ḏālika min kalām”*, Tahqiq, Said Kisraoui Hasan, Dar el Kotob el ‘Ilmiya, Beyrouth, T1-2, 2003(1424), pp, 183-186/.Ibn ‘Iḏārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad, *Kitāb al-Bayān el-muġrib fi aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*,(1980-1400), taḥ qiq Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal, Dar el Taqafa, Beyrut,Tārīj Ifriqiya wa el maġrib min el Feth ila el qarn el rābi’ el hiŷrī, 1980T3,pp167-169

394.GARCIA ARENAL, Mercedes**.** Judíos de al Ándalus, articulo todavía no publicado, p 20.

395.La obra de Ibn Hazm, Radd, contra su adversario judío identificado como Isma’il b.Nagrilla (382-993-447-1056), le lleva a exigir la estricta aplicación a la letra de la ley en las relaciones con las otras religiones, su posición no era por el fanatismo personal, sino por las propias exigencias del sistema jurídico-religioso FIERRO, Maribel**.**”El Islam Andalusí del siglo V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo”. .In *Diálogo*

El periodo que aborda Ibn Hazm, refleja lo que pasaba en la taifa de Zaragoza, al-Muqtadir bi-llah (438h-1046 / 475h-1082).Por una parte el intento cristiano de convertir este rey al Cristianismo, a saber que dentro del contexto político-religioso, las cruzadas francesas, y la influencia ejercida por Cluny, coincidió con las luchas internas entre los musulmanes, muchas taifas buscaron alianzas con los reinos cristianos, factores que animaron la misión cristiana para convertir al rey de Zaragoza. El abad de Cluny Hugo se encargó de dicha misión y envío de una carta al Muqtadir, pero sin conseguir su meta. La posición de Ibn Hazm y su polémica contra el Judaísmo y Cristianismo, puede estar incluida bajo una posición estrechamente relacionada con las circunstancias políticas, el desmembramiento del Califato omeya y la fragmentación del territorio del Ándalus en Reinos de Taifas que a costa a todo, quisieron pervivir sin algunas consideraciones religiosas, de modo especial, la no aplicación del estatuto de ḏimma, sus alianzas con los reinos cristianos del Norte, el pago de pesadas parias, permitió a los judíos obtener cierta posición de poder sobre los musulmanes, su empleo en puestos de visires, traductores, recaudadores de impuestos etc.…implicaba cierta superioridad sobre los musulmanes.

2. La situación de los judíos bajo la dominación Almorávide

En relación con la participación de judíos y mozárabes en la vida política, se encuentra la cuestión del estatuto de ḏimma en al Ándalus, que se aplicaba sobre ambas comunidades, y su evolución a lo largo de las distintas etapas históricas. La época Almorávide y especialmente la Almohade, focalizaron diversos estudios por tratarse de un periodo en el que los judíos y cristianos vivieron políticas mucho más restrictivas, que las anteriores (nos referimos a la época omeya del Emirato y Califato), llegando a sufrir persecuciones y para algunos autores sufrir conversiones forzosas, es lo que intentaremos analizar en esta parte de trabajo, sacar los elementos que habían reflejado esta o otra política.

España había sido la patria de los judíos durante largos siglos, no se sabe con fechas precisas cuando llegaron los judíos a España; bajo la dominación visigoda, la actitud oficial respecto a los judíos, se convirtió en abierta persecución; hasta culminar en el

---

Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica, Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; organizado por, la Société International pour l'étude de la Philosophie Médiévale, (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp 59-61.

.

intento de conversión forzada a los judíos. La comunidad judía se salvó de una extensión cierta gracias a la llegada musulmana en 711.Los judíos cooperaron en el establecimiento del poder musulmán en las ciudades españolas, a las que volvieron los guías que facilitaron dicha conquista con su conocimiento de estas tierras. Se asiste con la creación del nuevo estado musulmán a un florecimiento incomparable en la cultura judía, y a un desarrollo económico excepcional, en esta época que tuvo lugar el despertar de la ciencia con todas sus ramas, así como el renacimiento de la lengua, la poesía y la literatura hebrea.

Este ambiente de relaciones pacificas que se daba entre judíos y musulmanes y los cristianos, se vio perturbado y ensombrecido por la invasión Almorávide, sufrieron un duro revés a fines del siglo XII, y cuando los Almohades tomaron el control de al Ándalus, obligándoles a convertirse, o bien exiliarse a otros territorios, lo que obligaba a muchos convertirse al menos en apariencia. Después de la conquista musulmana de España, la coexistencia fue posible porque los conquistadores aplicaron a las poblaciones cristianas y judías que se sometían sin oponer resistencia o por capitulación un trato de tolerancia, dentro de ciertas limites, como gente del libro, por eso se respetaba su vida y su hacienda, la continuidad de aplicación de su ley y culto, en cambio de que no hicieran proselitismo, y de pagar tributos especiales de los que los musulmanes eran extensos.Referiendose a la situación de las minorías en la baja Edad Media, época que coincide con la hegemonía de los imperios beréberes, se expresa asi Miguel Angel Ladero Quesada:

> *"....no han ido más allá de una tolerancia parcial hacia las minorías de la otra religión, y los argumentos religiosos han justificado o apoyado confrontaciones políticas y guerras así como conquistas, por el contrario, las posibilidades de colaboración han sido habitualmente mayores en lo que toca a los intercambios de conocimiento científico-técnico"*[396]

La historia de la España medieval, en su relación con los judíos, es en esencia distinta la de otros países en donde existieron, tuvieron una importancia en todos los aspectos de la vida.

396.LADERO QUESADA, Miguel Ángel**.** "Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia proselitismo" .*In Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, p1

El cambio político en al Ándalus del siglo XII, da lugar a cierta hostilidad y la unión del cristianismo y judaísmo frente al Islam, nos referimos a la batalla de Zallāqa (Sagrajas)[397], Alfonso VI para combatir a los musulmanes afirma que son numerosos los judíos en su campamento, esto nos recuerda cómo los judíos habían ayudado a los musulmanes para la conquista de España, asistimos con este hecho a otro tipo de relaciones entre las tres religiones monoteístas. La intervención Almorávide en al Ándalus, era primero para frenar el avance cristiano, y la presencia de judíos y especialmente los mozárabes, se consideraba como amenaza, política, y no religiosa, porque hasta aquel momento, los Almorávides no negaron los derechos de los ḏ immies sino intentaron aplicar con rigor los preceptos y condiciones del estatuto de ḏ imma, que parecen haber conocido un relajamiento notable, hasta decir ilimitado en la época del Emirato y Califato omeya.

Nos explica Chérif Mohammed, esta situación por la carencia de textos jurídicos o documentos archivísticos oficiales, en consecuencia, no se puede hablar de la abolición del estatuto de ḏ imma, y las medidas aplicadas por los imperios beréberes, era consecuencia de la posición de los mozárabes, considerados como traicioneros.Del mismo modo nos recuerda como sus homólogos judíos intervinieron en la época Almorávide en 557/1162, cuando la ciudad de Granada fue atacada por Ibn Hamušk [398]con la complicidad de los judíos[399].

Esto no excluye según Al-Samarā'ī, ūsāma ‘Abd el ḥ amid ḥ ūsein, que los Almorávides recurrieron a los servicios de los judíos cuando los necesitaban, " و في عهد امير المؤمنين يوسف بن تاشفين تم تعيين اليهودي ابي ايوب سليمان بن المعلم وزيرا فخريا في البلاط المرابطي اذ كان اليهودي طبيبا خاصا للامير يوسف بن تاشفين"[400]

397 .Sobre la batalla de Sagrajas, nos presenta Ibn Jaṭ īb este hecho donde venció Yūsūf Ibn Tašūfin a AlfonsoVI el año 1085.*'A'mal el 'A'elām fimen bū'iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata'alaqū bi ḏālika min kalām"*, op .cit, p 223

398. Idem, pp236-237 .Se trata de Ibrāhim ibn Ahmed ibn Mafraj Ibn Hamušk, era de origen cristiano, se islamizó pero a pesar de eso era siempre calificado de ser atrevido y duro, contrajo matrimonio con la hija de Ibn Mardaniš, y se alió a los Almohades, fue al Norte de Africa donde murió, más detalles véase la misma fuente.

399.A recordar los hechos de la batalla de Alarcos (591-1195), entre los Almorávides y los castellanos, cuando los ejércitos cristianos avanzaban hacia los musulmanes, fueron acompañados por comerciantes judíos que reservaban considerables sumas de dinero para la compra de cautivos musulmanes.CHERIF, Mohamad. "Encore sur le statut des ḏ immī-s sous le Almohades » In, *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societies (second, Eighth ninth/fifteenth centuries) the legal status of Dimmī-s in islamic West.*2013,Ed M.Fierro y J.Tolan,Turnhout,Brepols, pp74-75.

400. Al-Samarā'ī,ūsāma ‘Abd el ḥ amid ḥ ūsein, *Tārīḫ el wizāra fi al Andalūs132-897h/755-1492,* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrout , p 234 "En la época de emir el mu'minin Yūsuf ibn Tašūfīn se designó al judío ‘Abi Ayūb Sulaymān ibn el mo'alim ministro honorifico de la corte Almorávide**,** puesto que el judío era médico especial del emir Yūsuf‘,traducción personal.

La declaración del autor de que el líder Almorávide no menospreciaba los servicios de los judíos, es muy significativa, ser ministro y médico del jefe espiritual y militar de los musulmanes, debe tener una interpretación de la política de conveniencia y de la manera de tolerar la participación del Otro en la vida política del estado plasmado de ser un estado fanático.

3. El impacto de la política Almorávide sobre los judíos y mozárabes

La llegada de los Almorávides a la Península Ibérica animó los mozárabes para exiliarse, la progresiva disminución de los cristianos en el siglo IX, marcada por la dureza del estatuto de ḏimma resultó una desaparición casi completa de la comunidad cristiana antes de mediar el siglo XII, en cuanto a la historia de los Almohades esta pintada por el rigor de los gobernadores almohades que amplifican el movimiento de aislamiento en el siglo XI. Si no se conocen las consecuencias, sobre las comunidades judías, a la llegada al poder de los almorávides, por lo menos se supone que la ideología de los nuevos gobernantes tuvo para ellas, graves impactos[401]. La opresión que conocieron los judíos en la época Almorávide, su conversión forzada, les animó para oponerse a la preponderancia Almohade.

La llegada de los almorávides tuvo consecuencias notada sobre la elite literaria judía, los que optaron por el exilio hacia los reinos cristianos del norte, eran de modo especial judíos literarios, que se interesaban a las letras, los almorávides no mostraron mucho interés hacia cualquier tipo de letrados, excepto casos rarísimos, el poeta Mošeh ibn 'Ezra'[402], se vio obligado a emigrar y establecerse en la España cristiana, donde compuso una obra: comparación entre la poesía árabe y hebrea.(era un judío bilingüe podía realizar una obra comparativa porque era de origen andalusi). No era el único judío habían otros que pasaron una parte de su vida en al Ándalus, y optaron por el exilio con la llegada de los Almorávides, entre cuales nos cita María Ángeles Gallegos; a Abraham ibn

401.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus". op.cit pp31-51.
402 .Se trata de Mošeh (Abū Hārūn) ben Ya'āqob ibn 'Ezra'(1055-después de 1135), nació en Granada llegó a ocupar cargos administrativos, al llegar los Almoravides abandonó la ciudad para exiliarse a la España cristiana.Su obra es Kitab al-muḥ āḍ ara wal muḏ ākara, una obra básica de la crítica literaria.SAENZ BADILLOS, Ángel; TARRAGONA BORRAS, Judit. (1988). *Diccionario de autores judíos* (Sefarad. Siglos X-XV), Ed. El Almendro, Córdoba,pp69-70

'Ezra'[403], Yehuda ibn Tibbon[404], Abraham ibn Daud[405], en sus obras se proporcionan importantes noticias sobre la historia del judaísmo andalusí[406].

Según la autora, la interpretación de este periodo histórico (al Ándalus), estaba en gran medida influida por las circunstancias de exclusión social en la Europa de la misma época, la situación de discriminación motivó a judíos para tratar el tema de esta situación comparándola a la de sus correligionarios que vivían en una Europa supuestamente liberal, pero que no lo era hasta épocas más recientes, el poder islámico por lo tanto se considera como modelo de tolerancia y asimilación del judaísmo[407], por lo menos hasta la llegada de los imperios norte africanos, el Almorávide y el Almohade, puesto que no representaron todo el periodo de al Ándalus, sino más bien épocas que no durarían más de un siglo.

Heinrich Graetz, nos resalta el alto grado de simbiosis entre las comunidades judía y musulmana:

> "*The Jewish inhabitants of this happy peninsula contributed by their hearty interest to the greatness of the country, which they loved as only a fatherland can be loved, and in so doing achieved world-wide reputation. Jewish Spin contributed almost as much to the development of Judaism as Judaea and Babylonia…Cordova, Granada, and Toledo is familiar to the Jews as Jerusalem"*[408]

España se convirtió en el centro de la actividad espiritual, los judíos cultos de al Ándalus hablaban y escribían en la lengua del estado de forma tal fluida como sus compatriotas musulmanes. Puede ser que estas afirmaciones tan cargadas de la idealización de la historia judío andalusí, eran para lanzar un reproche al mundo cristiano de la época y

403.Idem, pp8-9. Abraham (Abū Isḥ āq) ibn 'Ezra' (1089-1164), nació en Tudela de Navarra hacia 1089, cuando esta ciudad todavía es parte de lo Banū Ḥ ūd de Zaragoza, pasa su juventud en al Andalus, escribió poesías de todos los genéros tradicionales de origen árabe,

404.Idem, pp140-141.Yehudah ben ša'ul ibn Tibbon (1120-1190), nació en Granada, huyendo las persecusiones sufridas por la comunidad de esta ciudad a mediados del siglo XII, se estableció en el Sur de Francia, su aportación más valiosa es sin embargo la traducción al hebreo de importantes obras escritas en árabe, uso numeroso términos técnicos tomados en préstamo del árabe o inventados específicamente a fin de poder tratar los nuevos temas en la lengua hebrea.

405 Idem, pp7-8. .Abraham ben David ha-Lavi ibn Daud (1110-1180), nació en Córdoba no más tarde de 1110, en plena época almorávide, su formación incluyó no sólo las disciplinas propias de la cultura judía, sin también las de la árabe y cristiana, asi como la filosofía griega en versión árabe.Al llegar los almohades a la Peninsula huyó a Castilla y se estableció en Toledo hacia 1148, tuvo ua producción literaria muy diversa.

406.GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio ». In *711-1616 de Arabes a Moriscos, una parte de la historia de España***,** editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp233-240

407 .Ídem; p 235

408.Ibidem, p 235. "Los habitantes judíos de esta feliz Península Ibérica contribuyeron con su desbordante interés a la grandeza del país, al que querían como solo se puede querer a la patria propia, y al hacerlo alcanzaron reputación mundial. La España judía contribuyó al desarrollo del judaísmo casi tanto como Judea y Babilonia…Córdoba, Granada y Toledo son lugares tan familiares para los judíos como Jerusalén"**.**

el contemporáneo por los tratos que habían sufrido los judíos en diferentes épocas, y en diferentes estados europeos.

La presencia judía en al Ándalus no se le puede negar de su importancia, la colaboración de esta gente muy necesaria, en todos los niveles de la vida, política, en la ciencia en más de su auge cultural, los musulmanes no podían sobrepasar de sus servicios en algunos periodos de la historia de al Ándalus. Esta misma imagen de la tolerancia interreligiosa, y la simbiosis judío-musulmana, está asociada por la creación por los propios judíos de lo que habían llamado Edad de Oro, que refleja el grado de producion refinada de la poesía hebrea andalusí escrita entre 940-1040, denominación extendida a toda la literatura e incluso a su intervención en los dominios políticos, social y económicos.

La época Aalmorávide, que desde el punto de vista cronológico podemos situar entre los años 1091-1147;(aunque la llegade de los almorávides tuvo lugar en 1085 y la victoria de Sagrajas contra AlfonsoVI en 1086), ha sido considerada tradicionalmente como un periodo de consecuencias decisivas respecto al destino experimentado en al Ándalus para los protegidos (ḏ immíes), ciertos episodios acaecidos durante este periodo habrían dado lugar a un fuerte deterioro de las comunidades cristianas, representados en los llamados mozárabes, quienes fueron deportados por la expedición de Alfonso I de Aragón en 1125-1126, y en el mismo periodo muchos mozárabes fueron también deportados hacia Marruecos, estaban en el servicio del soberano en Marrakech[409],de forma paralela se habría registrado un empeoramiento en la situación de la comunidad judía, anticipado por el pogromo de Granada de 1064 y más tarde corroborado en episodios posteriores, como el hostigamiento sobre el principal centro judío-andalusí, la población cordobesa de Lucena.

"*Rudos y fanáticos guerreros del Sahara*", esta es la peyorativa caracterización de los almorávides según Dozy[410].Aunque se admite la existencia de una creciente hostilidad, hacia los cristianos Maribel Fierro, no considera la situación de los judío de ser mala, afirma que la política almorávide hacia los ḏ immies no debe ser interpretada como resultado del fanatismo e intolerancia que se les atribuye, sino más bien, el propio cambio

409.BENSOUSSAN, David**.** (2007).*L'Espagne des trois religions: Grandeur et décadence de la convivencia*. Ed.l'Harmattan, Paris, p, 150.
410.Dozy citado por: GARCIA SANJUAN, Alejandro. "Judíos y Cristianos en la Sevilla Almorávide, el testimonio de Ibn Abdun," .op.cit, p58.

de coyuntura política, relacionado con el avance conquistador de los reinos cristianos desde la época de los taifas[411].

En concreto, se considera que la toma de Barbastro en 1064, produjo una inflexión en la evolución del Islam en al Ándalus, una de cuyas dos principales manifestaciones sería la insistencia en la aplicación estricta de las reglamentaciones de la ḏimma aunque sin ello diera lugar a persecuciones como las que considera tuvieron lugar bajo los Almorávides[412]. La Sevilla Almorávide, la inferior condición social de los protegidos debía manifestarse en público, a través de la vestimenta y de las formulas de salutación, así, se considera necesario evitar que se vistan atuendos propios de personas honorables, así como la obligación de que porten una señal (alama), que los distinga[413].

Ibn Abdūn, se muestra pleno de desconfianza hacia los ḏimmíes al prohibir que se vendan a judíos y cristianos libros de ciencia, salvo los relativos a su ley, según este muḥtasib, luego traducen los libros científicos y se les atribuyen a los suyos y a sus obispos. Ibn Abdūn sentía un enorme desprecio hacia los cristianos y judíos, lo que nos hace pensar que esto endurecimiento no existía antes, en la época de al Ándalus Omeya, la situación de los protegidos era más flexible, el cambio de la política del estado implicó el cambio de la situación de los protegidos, y Sevilla fue una de las principales sedes almorávides en al Ándalus, lo que haría más perceptible y patente la influencia de sus preceptos dogmáticos en la vida social y cotidiana. Ibn Abdūn en la época almorávide al expresar su voluntad de segregar y separar a musulmanes y protegidos, está poniendo de manifiesto que dicha segregación no estaba en absoluto vigente en su propio medio social (la Sevilla Almorávide) informándonos de una manera indirecta, de que existía una forma de convivencia y de relación social que debían ser habituales en la vida diaria y cotidiana entre los miembros de las distintas comunidades. Dichas relaciones, abarcaban aspectos diversos, desde el punto de vista económico con la existencia de transacciones entre protegidos y musulmanes, de productos de carne y vino, habían médicos cristianos que atendían a enfermos musulmanes, lo que rechazaba totalmente Ibn Abdūn.

Estas relaciones habituales revelan sin duda relaciones de coexistencia entre los miembros de las diferentes comunidades, estas relaciones marcan una amplia coexistencia

411.MENENDEZ PIDAL, Ramón. (1997) *Judíos Cristianos y musulmanes .El retroceso territorial de al Ándalus, Almorávides y Almohades siglo XI hasta al XIII*, Vol 2, Historia de España, María Jesús Viguera Molins coordinadora, Madrid, pp 524, 528.
412.LEWIS. B. (2002*), Judíos del Islam*, Madrid, p 43, y pp70-71.
413.GARCIA SANJUAN, Alejandro. "Judíos y Cristianos en la Sevilla Almorávide, el testimonio de Ibn Abdūn " ,op.cit ,pp65-66

entre las tres comunidades, relaciones muy alejadas de las ideas rigoristas que manifiesta ibn Abdūn, revelan por lo tanto una cierta coexistencia, para no decir total convivencia entre los protegidos y los musulmanes, contra los que reacciona el muḥtasib con la necesidad de su cumplimiento. Ibn Abdūn se considera como un testigo de la Sevilla almorávide, pero no se sabe, si dicha reacción constituye una actitud individual, o responde a un ambiente generalizado contra los protegidos, además de eso no se sabe si su obra fue escrita al principio o al final del dominio almorávide, ¿se llegaron a estar aplicados sus prescripciones o no?

La habitual convivencia que existía en al Ándalus, no podía desaparecer con la llegada de los Almorávides, aunque un alfaquí lo había declarado.

Valencia reconquistada por el Cid en 1094, pactó con los habitantes la rendición de la ciudad en cambio de permitirles permanecer y practicar su religión, (lo mismo ocurrió en Toledo en 1085), pero las promesas no se cumplieron, el Cid expulsó a los infieles (musulmanes); y los que quedaron les era restringido el uso de armas y otras obligaciones más, la ciudad fue liberada por los Almorávides en 1102/495[414]. Destino de los tributarios con la llegada de los imperios norte africanos, era por motivo político; temerosos ante la reconquista cristiana, y la suerte del Islam ante el empuje cristiano, llegaron los almorávides y después los almohades, aplicaron cierta política de persecución, enseguida muchos judíos perecieron, muchos buscaron refugio en los reinos cristianos del Norte, de esta manera se inauguró una nueva época para el judaísmo español.

4. La situación de los judíos bajo la dominación almohade

Los dos temas de integración y persecución del judío, es un tema que pone en valoración todas las relaciones interreligiosas en al Ándalus, la época Almohade está siempre presentada como la etapa que puso fin a las buenas relaciones que habían existido en épocas anteriores. El ensalzamiento de la armonía en las relaciones entre judíos y musulmanes tiene su origen, en varios trabajos, merece mención el trabajo de Maria Rosa Menocal, *La joya del mundo*, en el que resalta este aspecto de la historia andalusí[415].

La época Almorávide y muy especialmente la Almohade focalizan múltiples estudios, por tratarse de un periodo en el que judíos y mozárabes vivieron políticas mucho más restrictivas que las anteriores del gobierno musulmán. Aquí me resultaría importante

414. Mo'nis, Husein. (2015).*Ma'ālim Tārīḫ ElMaġrib wa Andalūs.*Dār el Rached, el Qāhira,pp415-

415.MENOCAL, María Rosa.(2003), *La joya del mundo, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al Ándalus*, Ed. Plaza & Janés, Barcelona.

citar lo siguiente: *"On ne purra trouver dans les écrits d'Ibn Tumart des passages qui pourrait refléter une position anti-juif"*[416].

Los judíos de al Ándalus mantuvieron su estatuto político y su cohesión hasta el año 478h/1086, aunque algunos emigraron antes, hacia León, Zamora, y especialmente con la incorporación de Toledo a Castilla en 1085, factor que inició el declive de los judíos andalusíes, Yūsuf b.Tāšufin intentó una conversión forzada, lo que reforzó esta emigración hacia los reinos cristianos, el año 542h/1148, los Almohades prohibieron formalmente la religión judía, obligando a los judíos andalusíes entre la conversión, el destierro o la muerte, las conversiones forzadas fueron numerosas entre las familias se cuenta a la familia Banū Maymūn, tras haber emigrado a Córdoba, a Almería acabaron por dejar el suelo andalusí hacia Fez, disimulando su fe, hasta que pudieron emigrar a Oriente, los Almohades pusieron a los judíos en el dilema de convertirse o perecer, muchos judíos apostataron, otros huyeron, a este propósito, Chérifa niega la conversión de Maimonides, *"Aucune source marocaine ni andalouse ne mentionne la conversión de Maimonides"*[417].

Nos cita Šahlān, Ahmed que Ibn Tašūfin había promulgado una fetwa, que los ḏ immíes que se habían islamizado por miedo podían volverse a su religión, sin estar castigados o considerados apostatas (los nasranies), fetwua que debió aplicarse sobre los judios[418].

Emigraciones importantes, se contaban a judíos cultos, causando de esta manera el declive de la aljama judía que estaba en su esplendor[419].En 1148 Lucena, la metrópoli del judaísmo andalusí, fue devastada por los Almohades que no toleraron la existencia judía, contrariamente a los Almorávides que cooperaron en cambio de pagar considerables impuestos. 'Abd el Mu'min, decretó la conversión forzada a los judíos en 1146, pero con el declive de los Almohades los judíos volvieron a su dogma sin estar expuestos a la apostasía. En la época Almohade la guarnición fue sorprendida por el ataque de Ibn Hamušk, suegro de Ibn Mardaníš, en ausencia de abū Sa'id hijo del califa almohade 'Abd al Mu'min; la insurrección fue aplastada, los Almohades volvieron a tomar Granada y mataron a gran número de judíos que parecen haber sido complices[420].Y es lo que confirma

416. CHERIF, Mohamed, op.cit p 77 « No podremos encontrar en los escritos de Ibn Tumart los párrafos que podrían reflejar una posición antijudía », traducción personal ;

417.Idem,p66, "ninguna fuente marroquí tampoco andalusí menciona la conversión de Maimonides", traducción personal,

418. Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṯ El 'brī El Yāhūdī fi el ġarb el Islāmī,*op.cit, p 24, se basa sobre la obra de el Mi'yar T8, p 63

419.CRUZ HERNANDEZ, Miguel**.** op.cit, p198

420.Apoyaron a Ibn Hamušku, suegro de Ibn Mardaniš señor de Murcia y Valencia, quién supo sorprender a la guarnición almohade en ausencia de gobernador Abū Said hijo de Abd el Mu'min, insurrección aplastada,

Chérifa Mohammed:*"l'alliance des juifs avec les chrétiens de la Péninsule est attéstée dans plusieurs phases de l'histoire d'Al Andalous depuis l'époque almorávide, en 557/ 1162, la ville de Grenade est assaillie par surprise par Ibn Hamušk qui agissait en connivence avec les juifs"*[421]

El periodo que se extiende de la fitna del siglo XI y los avances de la Reconquista del siglo XIII, son los siglos de gran hostilidad de los musulmanes hacia los judíos, consecuencia de diferentes factores, a su ciencia, riqueza, los puestos alcanzados, creando una serie de sentimientos negativos, todo esto acompañado por el proceso de reconquista y el sentimiento de amenaza, con la presencia de judíos que se habían acaparado de la profesión de médicos, facilitándoles penetrar en seno del poder musulmán.

> *"Si nous exceptons la période de transition entre l'époque almorávide et l'époque almohade, connue pour sa politique de purification et qui a connu des exactions, comme cela arrive dans toute période de transition, on peut dire que la politique des almohades vis-a vis des minorités religieuses et des états chrétiens était normales"*[422].

4.2. La conversión forzada en la época Almohade

El año 1146 el primer califa Almohade 'Abd al Mu'min, decretó la conversión forzada al Islam de todos los ḏ immíes, la predicación de Ibn Tumart y la acción de 'Abd al Mu'min y sus seguidores y descendientes llevaba considerables cambios de doctrina y jurisprudencia, materializada en: cambios sociales, se obligaba a todo el pueblo abrazar la doctrina almohade, medida aplicada sobre los mismos musulmanes que se declararon infieles al rechazar esta doctrina. Fue en 1147, cuando los Almohades ocuparon Sevilla, que se puede hablar de las matanzas que subsistieron los judíos como algunos musulmanes, obligándoles a convertirse al Islam[423].

---

los Almohades ante esta complicidad volvieron a tomar Granada (tenían como capital Sevilla) y matar a gran número de judíos, reacción que aumentó el sentimiento anti judaísmo.

421CHERIFA, Mohamed, op.cit.80. « La alianza de judíos con los cristianos de la Península está atestiguada en varias fases de la historia de al Ándalus desde la época Almorávide en 557-1162; la ciudad de Granada está asaltada por sorpresa por Ibn Hamušk quien actuaba en connivencia con los judios » traduccion personal.

422.Idem, p 82. « Si exceptuamos la época de transición entre la época Almorávide y la Almohade, conocida por su política de purificación y exacciones, cosa que ocurre en toda época de transición, podemos decir que la política Almohade referida a las minorías y a los estados cristianos, se consideraban normales » traducción personal.

423.MOLENAT, Jean Pierre**.** "Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en Al-Andalous*"*. op.cit, pp. 389-413.

GARCIA ARENAL, Mercedes**.** articulo todavía no publicado, p13.

"Las dos Españas habrían surgido como fracaso de las tres culturas, rompió su armonioso encaje, se entronizó la intolerancia y el fanatismo, pero los vencedores pervivieron por ocultas vías"[424]

Conversión forzada en tiempos de los almohades, era compaginada con la práctica del judaísmo en secreto, la apostasía era practicada, como luego los musulmanes realizarían a su vez bajo dominio cristiano tras la reconquista, uno de los personajes destacados era Maimonides que no soportaba esta situación se exilió con su familia, primero a Fez como lo habíamos señalado, entre1159-1165, escribió su célebre epístola de la persecución. La sospecha almohade afectaba a estos recién islamizados, eran llamados por sus propios correligionarios con desprecio *muhāŷirūn*, "*emigrados en la fe*", los musulmanes mostraban cierta desconfianza hacia ellos, eran llamados *islāmi*, y no les otorgaban el apelativo de *musulim*[425].

Los episodios de la postura antijudía de la época almohade, citados por ibn sāḥ ib al-salat y la colaboración de los judíos con los andalusíes musulmanes contra los almohades, se apoderaron de Granada algún momento[426].Postura que justifica el rigor de los Almohades rechazados por los propios andalusíes (musulmanes, cristianos y judíos).

Mohamad Chérif, no está de acuerdo con esta síntesis de los hechos, para quien, la opresión contra los judíos ha sido generalizada sobre todo el pueblo, hasta los musulmanes padecieron de la política Almohade, sobre todo en sus principios, esto era justicable, la ideología de los almohades dividía el pueblo en dos categorías: los musulmanes,y los no-musulmanes,(clasificación que incluye a los mismos musulmanes)[427].Y se expresa de la siguiente manera:

"En réalité l'idéologie almohade partageait les gens en deux catégories: les almohades et les non almohades.Cette clasification concernant bien entendu les musulmans…"[428]

La actitud almohade era dictada por los intereses y los cálculos políticos, y la noción de tawḥ id, era de uso en el sentido de sumisión política y no dogmática, esto significa que, el tawḥ id no tiene sentido de adhesión a su doctrina y adopción de su sistema dogmático, en consecuencia por medidas de seguridad, se prohibía toda otra

424.DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. (1998) Las *tres culturas en la historia de España, reflexiones sobre el ser de España*, Madrid**,** p 176
425.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus" op.cit p43
426.Ibn sāḥ ib al-salat *(1986), al-Mann bi-Immama***,** Beirut, 1968, pp187-200
427.CHERIF, Mohamad. "Encore sur le statut des ḏ immī-s sous le Almohades » , op.cit, pp65-66.
428. Idem, pp 66. "En realidad la ideología aAmohade repartía la gente en dos categorías: los Almohades y los no Almohades. Esta clasificación que concierne desde luego a los musulmanes", traducción personal.

práctica religiosa que el Islam[429].Más importante, es la confusión de las circunstancias de conversión, no se conocen estas circunstancias que implicaron esta conversión obligatoria, y por lo tanto implicaba la abolición del pacto de ḏimma. Tampoco está limitado temporalmente este hecho, esta conversión decretada por 'Abd el mu'min no se considera vedadera por el hecho mismo de que la fuente que la divulgó es un texto de Ḏahabi autor de una obra escrita largo tiempo después de estos hechos y geográficamente lejano del territorio de los almohades (muerto en Damas en 748-1348 publicada por Munk en 1842[430].

4.2.1. La conversión forzada de los judíos está mencionada en dos fuentes marroquíes contemporáneas a los almohades:

1-*Man-bi-imama*: Ibn Saḥib Salat (m594h-1198) quien dice que los judíos se han islamizado" 'ala-kurh", al-yahud al-islamiyuūn.
2-Ibn Iḏarī al-Marrākušī: quien trata los hechos ocurridos en Granada de 557-1161, pero no declara abiertamente a los judíos como complices, dice: "*Que la maldición de Dios sea sobre ellos"*, lo que puede reflejar su duda sobre su conversión[431].

En el plan literario, las bellas artes servían de ideología política, algunos poemas árabes de al Ándalus, influían la orientación política de algunos soberanos de ser a favor o en contra de una cuestión concreta, Ibn Ammar exhortando así en verso a su rey al-Mu'tamid de la taifa de Sevilla, hostil a los beréberes granadinos en cuya corte se destacaban los judíos con los Banū Nagrella.

Tu espada actuó con rigor contra un pueblo que no ha creído
Más que en los judíos, aunque se da el nombre de beréber
Judíos que eran bereberes ¡Desenvaina los sables y ensénales
Con las lenguas pendencieras y encarnizadas de esos filos! [432]

429.Idem, p 67.
430.MOLENAT, Jean Pierre. "Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en Al-Andalus". op.cit, 1997, pp. 396.
431.CHERIF Mohamed. "Encore sur le statut des ḏimmī-s sous le Almohades »op.cit, pp66-69. En su estudio ha dado importancia a las fuentes que tratan esta conversión, considera algunas inexactas por haber sido escritas largo tiempo después de los hechos, como ejemplo cita: Ibn Aṯīr muerto en Cairo en 630-1233, al-Nuwayri muerto en el cairo 732-1332, Al-Qiftī, muerto en Alepo en 646-1248, Ibn Taġribirdi muerto en 874-1469, obras cuyos autores todos eran orientales.
432.PERES, Henri**.** *Esplendor de al Ándalus, la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI,* citado por; VIGUERA MOLINS, María Jesús**,** luces, op.cit p 48. Kitāb el Tibiyān lil 'amir Abd Allah ben Bulggīn aḫir

Parece que la convivencia entre las tres comunidades, como realidad cotidiana intensificó la relación en los medios cultos.

El poder almohade en la Peninsula Ibérica da situación de ésta en cuanto a la vigencia de las tres culturas era la siguiente:

El tercio meridional y sudoriental, las minorías hebráica y mozárabe habían desaparecido, no existían iglesias, sinágogas. No tiene pues sentido hablar de tolerancia y convivencia durante los tres últimos siglos del Islam español.

En Cambio el panorama socioreligioso en los reinos cristianos se había hecho mucho más compleja, se habían incrementado los mudéjares.[433]

La emigración más importante de los judios se produce en torno a 1146, la fecha significa el comienzo del poder Almohade en al Ándalus; a pesar de que las circunstancias no parecen claras[434]. Se atestigua la permanencia de comunidades judías en al Ándalus, hasta la desaparición del último reino musulmán (reino nazarí de Granada), a fines de 1494, nos informa el viajero alemán Jerónimo Münzer del emplazamiento de la judería en los últimos tiempos del reino nazarí, estaba situada en el centro de la ciudad, habitaban en ella unos 20.000 israelitas, y en una de las cláusulas del tratado de la capitulación de la ciudad de Granada, fechada en Santa Fe el 25 de noviembre de 1491, deduce la existencia de vecinos judíos en al Albaicín y arrabales[435]. Lo que pone en duda la desaparición total de la comunidad judía de al-Andalus, a pesar de que eran expuestos a medidas tal esta conversión, que debía ser aparente.

Es lo que expresa chérif Mohamed en su artículo sobre el estatuto de ḏ immíes cita a los propósitos de David Corcos quien está de acuerdo con él, nos declara que:"les *décrets formels contra les non musulmans selon lui, sont le fruit de l'imagination de certains auteurs arabes impréssionnés par une atmosphère de peur et de terreur, les Almohades n'avaient pas émis des lois intèrdisant l'exercice de la religion juive"*[436]

---

mulūk Benī Zirī bi Ġarnṭ a, Ḥaqaqa el maḫṭ ūṭ : Amīn Tawfik El Ṭaibī , Manšūrāt 'Okaẓ , silsilat El Mu'tamid ibn Abād lil tariḫ el andalūsī wa masadiruhū.

433.DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. (1998) *Las tres culturas*, op.cit, p 179.El autor trata la época Almohade como la época de ruptura de lo que existía antes como época de convivencia y buenas relaciones, y da más detalles sobre la época de Alfonso VI, en Toledo cuando este monarca acogió a los inmigrados judíos y mozárabes, y acordó a los musulmanes la facultad de quedarse volviéndose de esta manera los mudéjares.

434.GARCIA ARENAL, Mercedes. (2003), *La Diáspora…*, op.cit, pp 38-39.

435.TORRES BALBAS. Leopoldo « Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas ».In *Al Andalus*, T XIX, (1954), pp196-197.

436. CHERIF, Mohamed, op.cit, p 72. "los decretos fomales elaborados contra los no musulmanes según él, son fruto de la imaginación de ciertos autores árabes impresionados por una atmosfera de miedo y de

5. El testimonio de Abd Allah Ibn Buluqqin último rey ziri de Granada

El pleno siglo XI, después de tantos elogios a los judíos (visires que habían servido en diferentes reinos), uno de los testimonios que nos ofrece información sobre el visir Yūsuf ibn Nagrella, información aparte de su genio de ser visir, es el grado de críticas que el regulo de la taifa granadina, el emir, ‘Abd Allāh en sus memorias[437], cuando su padre Bādis Ibn Ḥābūs había sido manipulado por el visir judío [438].

El siglo XI es uno de los más complejos de la historia medieval andalusí, y a la vez, una de las grandes divisorias en su evolución, siglo que coincide con la aparición de los reinos de Taifas, la invasión norteafricana de los almorávides, el Cid las memorias de rey de Granada ‘Abd Allah, último rey Zīri, después de haber sido destronado por los Almorávides nos permiten adentrarnos en la vida de aquel siglo, fueron escritas en el exilio hacia 1090, es una obra que ofrece testimonio sobre algunos Reinos de Taifas, Alfonso VI, sobre los hechos que precedieron la corte beréber de Granada. De todas las comunidades religiosas o étnicas que aparecen mencionadas en la obra del emir zīri de Granada ‘Abd Allah, los judíos son los que tienen la imagen más negativa, no se limita a los acontecimientos históricos (tal el envenenamiento de su padre[439]), sino que está apoyada en la astrología: las cualidades repugnantes de los judíos proceden de “la estrella del judaísmo”, y no pueden cambiar ni mejorar.[440] Que se mueven en el plano de los intereses políticos, y como este visir envenenador del príncipe Sayf al-Dawla, padre del propio ‘Abd Allāh, quien lo califica de puerco,

> “*…el puerco se reunió en consejo con los jeques (mašīja) de los judíos de Granada, y les refirió el cambio de actitud para él de Sayf al-Dawla.Uno de ellos, el de juicio más sagaz, le dijo: “No esperes que cuando muera el šayj (Bādīs ibn Hābūs), hayas de prosperar con Sayf al-dawla. Lo que has de hacer es mirar a quien*

---

espanto, los Almohades no habían emitido leyes que prohibían el ejercicio de la religión judía”traducción personal.

437.El siglo XI en 1 a persona, Las « Memorias » de ‘Abd Allāh, último rey Zīri de Granada, destronado por los Almoravides (1090), Traducidas por E.Lévi –Provençal (ob.1956) y Emilio García Gómez, Ed.Alianza, Madrid. (2010).Kitāb el Tibiyān lil ‘amir Abd Allah ben Belqīn aẖir mulūk Benī Zirī bi Ġarnṭa, Ḥaqaqa el maẖṭūṭ : Amīn Tawfik El Ṭaibī, Manšūrāt ‘Okaẓ , silsilat El Mu’tamid ibn Abād lil tariẖ el andalūsī wa masadiruhū.

438.Ibn Jaṭīb, Lisān edine, El wazir Abi ‘Abd Allah Muhammed ibn ‘Abd ‘Allah ibn Said el ġarnaṭi el andalūsī, *“’A’mal el ‘A’elām fimen bū’iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata’alaqū bi ḏālika min kalām”*, op.cit, p 211.

439.Las « Memorias », op.cit, pp34-35.La elección del visir judío ha sido por la falta de personas adecuadas entre los bereberes, que carecen de la cultura necesaria para dirigir con eficacia las oficinas de la cancilleria real, ni menos ninguno de los árabes ni aún de los andaluces, enemigos declarados de la dinastía africana.

440.FIERRO, Maribel.”El Islam Andalusí del siglo V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo”. .op.cit, p75.

colocar en el trono, a la muerte de tu soberano. ¿Lo has encontrado?; para mí es Māksan, el hermano, hoy oscurecido de Sayf al-Dawla, Arréglatelas para envenenar este último…Desde este momento, el judío abrigó el pérfido designio de envenenar a Sayf al Dawla, cosa que le era tanto fácil, cuando que mi padre solía beber frecuentemente con él ..'',[441]

La muerte de su padre era una calamidad, el pueblo al aprender la muerte del soberano se amotinaron en asesinar al judío; el pueblo estaba harto de los puestos que habían acaparado los judíos, y de las innovaciones que habían introducido, aprovechando de sus puestos, en contra de la tradición musulmana, en seguida el visir no pudo evitar el alzamiento de la población, que causó su asesinato y muchos judíos granadinos más en el año1066.

'Abd Allāh, el rey zīri de la taifa de Granada cuando fue destronado por los Almorávides, hecho señalado en sus memorias, nos enseña que durante el reinado de su abuelo Bādis ibn Habūs, los judíos formaban una parte mayor de la población de Granada, "La villa de los judíos". La implicación de judíos en la vida política creó un sentimiento publico de odio, y la reacción fue notada con la matanza de Abu Ibrahim isma'il b.Yusuf ibn Nagrilla, en la taifa de Granada y la matanza violenta de otro visir judío en la taifa de Zaragoza Y'quti' el ben Hassan en la misma época[442]. Los soberanos en los reinos de taifas acudían a judíos para la dirección de su administración, hecho que no era aceptado por el pueblo, el ḏ imi en tal situación beneficiaba de otro estatuto y no se sometía plenamente al estatuto de protegido o ḏ imies.

El siglo XI que marca el principio de fin de la dinastía omeya en al Ándalus, marca también el rechazo de lo diverso, de modo especial lo diverso en el dogma, judíos y cristianos empiezan a parecer hostiles y unidos frente al Islam, parece que se buscaba una justificación a la ruina política. La llegada de los Almorávides no superó este desorden y busca la homogeneidad social andalusí, la muestra más significativa, es la batalla de Sagrajas, cuando los Almorávides tuvieron que hacer frente a dos lados, por una parte luchar contra los castellanos, y por otra contra los propios andalusíes que parecen no haber aceptado la hegemonía Almorávide, totalmente ajena de su ambiente, factores que iban a intervenir para el futuro de al Ándalus, desde la segunda mitad del siglo XI creando un estado en continuas luchas..

441.El siglo XI en 1 a persona, Las « Memorias » de 'Abd Allāh, último rey Zīri de Granada,op.cit, p 130
442.SAENZ BADILLOS, Angel**.** "Les recherches sur les juifs d'al Andalous dans les vingt cinq dernières années". op.cit, p66.

Cabe recordar aquí que el rey Bādis ibn Ḥabūs (muerto el año 465h/1073) cuando nombró a Yūsuf ibn Nagrella como responsable para la recaudación de impuestos, en más de ser un erudito, poeta, astrónomo y quien tenía más cualidades científicas, lo designó porque lo necesitaba y porque este judío sirvió fielmente a su señor, en sus cargos políticos, las fuentes árabes señalan las cualidades de ibn Nagrilla, el mismo nieto de Badis, el rey ʻAbd Allah, describe a este personaje de la siguiente manera:

> "*Tanía este judío una inteligencia y una ductilidad en el trato que casaban a maravilla con la época en que ambos vivían y con las gentes con quienes tenían sus habérselas…por otra parte, el tal judío era un tributario, que no podía aspirar a ningún puesto de gobierno, y al mismo tiempo no era andaluz de origen de quien fuese de temer que tramase intrigas con los demás sultanes que no eran de la casta de su soberano. Por último, Badis necesitaba dinero con el que amansar a sus con tríbulos y arreglar los negocios del reino. Tenía, pues absoluta necesidad de un hombre como éste, capaz de reunir todo el dinero preciso para realizar sus proyectos, sin molestar ello, con derecho o sin él, a ningún musulmán, tanto más cuanto que la mayoría de los habitantes de Granada y los agentes fiscales eran los judíos y este individuo podía sacarles el dinero y dárselo a él. Así, encontró una persona que explicase a los expoliase a los expoliadores, y que fuese más capaz que ellos para llenar el tesoro y hacer frente a las necesidades del Estado*[443].

Estas consideraciones del rey ʻAbd Allah, parecen destinadas a justificar la elección de su abuelo al atribuir a un judío tal responsabilidades importantes, en los asuntos de los musulmanes, sin lugar a dudas este personaje judío era competente en el cumplimiento de sus funciones, y no dio alguna ocasión a las quejas por sus acciones, contrariamente al padre su hijo Yūsuf, era carente de prudencia, intervenía en las intrigas de la corte Zīri y se considera responsable de la muerte del padre del rey Abd Allah, produjo muchas sospechas, debido a su conducta sospechosa y a su riqueza ostentosa, en consecuencia tales resentimientos provocaron la sublevación del pueblo que terminó no solamente con su ejecución, sino también con la matanza de muchos judíos. La clara tendenciosidad de las fuentes a la hora de explicar las causas del pogromo y de valorar la privanza alcanzada

443.MARIN Manuela**.** op.cit, p 60.

por ibn Nagrella es una consecuencia del prejuicio ideologico de hostilidad que provocaba la preeminencia politica y economica del visir judío.

Ante la dejadez e indolencia del soberano Bādis, la corte se convierte en un hervidero de intrigas, y conjuras en el que el papel protagonista recae sobre el visir judío, al que el emir señala como responsable de todos los daños que aquejaban al reino, y sobre todo, del asesinato de su padre. Buluqqin acostumbraba acudir a casa de Ibn Nagrella para beber, siendo envenenado con una copa de vino y muriendo al cabo de dos días.

Yusuf ibn Nagrilla era acusado de conspirar con los enemigos de Bādis, especialmente con **S**umādiḥ de Almería, de llenar la administración del reino con judíos que de este modo se hallaban en una situación de poder sobre los musulmanes y de escribir un libro que atacaba los dogmas islámicos[444]. Propuso al rey de Almería apoderarse de Granada, proyecto que no llevado a cabo, puesto que era asesinado.

Los momentos de indiferencia o aceptación del Cristianismo y el Judaísmo en al Ándalus se puede situarlos en los primeros siglos de la dominación musulmana (VIII- X), mientras que la etapa de rechazo empezaría a partir del siglo XII, el siglo que conoce el avance cristiano, sin poner demasiado énfasis en la religión, las diferencias religiosas no eran un obstáculo, el ejemplo más notado era el empleo de tropas y personajes cristianos en los ejércitos musulmanes, nos referimos de modo especial a zona de la Marca Superior, como era el caso del Cid, cuando estaba en el servicio del soberano de la taifa de Zaragoza. Tenemos otro testimonio de la matanza de otro judío por el Mu'tamid, quien no vaciló en la realización de su acto y precipitó de esta manera el ataque de Alfonso VI contra Sevilla,

"المعتمد قتل اليهودي ابن شاليب رسول الفونس السادس و كان قد قدم الى اشبيلية لتسلم الضريبة السنوية و لكنه رفض تسلم المال المدفوع بحجة انه عملة مموهة و ان مقتل ابن شاليب عجل في هجوم الفونس على اشبيلية 475 ه 1082 م [445].

Ibn Jaṭ īb, expone los mismos hechos de la época de los reinos de Taifas, y como el Mu'tamid sabía que Alfonso VI, se presentaría lo más pronto para atacar Sevilla;

444.Kitāb el Tibiyān lil 'amir Abd Allah ben Bulluggīn, capitulo II, nota 108.

445. Kitāb el Tibiyān lil 'amir Abd Allah ben Bulluggīn aḫ ir mulūk Benī Zirī bi Ġarnaṭ a, op.cit, p 96. "El Mu'tamid mató al judío Ibn Šalīb mensajero de Alfonso VI, quien había venido a Sevilla para recibir los impuestos anuales, pero él rechazó tomar posesión del dinero de las parias con pretexto de ser moneda falsificada, y la matanza de Ibn Šalīb precipitó el ataque de Alfonso contra Sevilla el año 475 de h, 1082 d JC".traduccion personal.

en seguida llamar a los Almorávides para socorrer este reino, se revelaba más que necesaria[446].

Cabe recordar aquí, en las memorias del rey ‘Abd Allah hace referencia a la rebelión de los judíos de Lucena, y atribuye su destronamiento a esta rebelión, *« En este interregno hubo otros negocios y sucesos, que fueron indicios de que mi situación iba a cambiar y como presagios de mi caida. Fue el primero la rebelión de los habitantes de Lucena (al-Yūssāna)… »* [447]

Pero declara haber impuesto a los habitantes de la misma ciudad el pago de una considerable cantidad de oro, como contribución excepcional (*taqwiya*), no prevista por su derecho con su etudinario *(‘āda*) *« pero que yo les exigí como cosa correcta y normal.Con ese motivo se distanciaron de mí…* »[448]. Aunque el rey supo tomar medidas y tranquilizar la situación de los habitantes de dicha ciudad, la tranquilidad no perduró hasta el momento de perder todo[449].

> *“Cuando Ḥabūs murió, le sucedió en el trono mi abuelo Bādis, que hubo de hacer frente a graves negocios… un judío llamada Abū Ibrahim, se creyó en el deber de ponerse a su servicio y trabajar por complacerle, tenía este judío una inteligencia y una ductilidad en el trato que casaban a maravilla con la época en que ambos vivían y con las gentes con quienes tenían que habérselas. Tenía pues absoluta necesidad de un hombre como éste, capaz de reunir dinero preciso para realizar proyectos”*[450].

Samuel ibn Nagrella, tenía diferentes enemigos, el visir de la taifa almeriense Abū ỳa’far Ahmed ibn Abbas envía una carta al rey de Granada para que despida al visir Samuel, el joven hijo de Bādis, Buluġġīn Sayf al-Dawla reclamaba el cargo del visir para otras personas,

> “*Ese individuo se monta encima de ti, como encima de todo el estado, no cesaron de instigar al príncipe contra el judío, calumniándola y atribuyéndole falsedades, al mismo tiempo iban al judío con mentiras que ponían en boca del príncipe”*[451]

446. Ibn Jaṭ īb, Lisān edine, El wazir Abi ‘Abd Allah Muhammed ibn ‘Abd ‘Allah ibn Said el ġarnaṭ i el andalūsī, *“’A’mal el ‘A’elām fimen bū’iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata’alaqū bi ḏālika min kalām”*, op.cit, T1-2, 2003 (1424), pp 220-222.
447.El siglo XI en 1 a persona, Las « Memorias » de ‘Abd Allāh, último rey Zīri de Granada, op.cit, p 275
448 .Idem, p 276
449 .Para más detalles, véase la misma fuente, pp 276-278
450.Mamorias del Emir ‘Abd Allah, citadas por Nicolás Albarracín, p 62
451 .Idem, p 63

A pesar de su favoritismo como políticos y visires, los judíos habían siempre sido rechazados y puestos en situaciones delicadas.

5.1. El fin de la comunidad judía granadina

Tratar el fin de la comunidad granadina se basa sobre los principales argumentos:
1-como causa inmediata del asesinato de Ibn Nagrella,es la trauma planeada entre Ibn Nagrella e Ibn Sumadih con el fin de otorgar al soberano almeriense el control del reino de Granada… alude a esta conspiracion resumiéndola en el plan del visir de crear un estado para los judios en Almería a cambio de entregarle Granada

> *« Inmediatamente después escribió el judío a Ibn Sumadih informándole de que las personas de temer habían salido de la ciudad…que podía segar con su espada en cuanto entrase, y de que él se hallaba dispuesto franquearle las puertas de Granada en cuanto emprediera su expedición y se entrase ante ellas »*
> [452].

Apesar de que Ibn Sumadih ha tenido la ocasión para atacar Granada, buscó pretexto para no moverse, temiendo acercarse de la ciudad, y en la noche del sábado 10 de safar (459h), 31 de diciembre de 1066, el complot del judio fue divulgado por uno de sus complices, un esclavo en estado de embriaguez, iba gritando a la gente diciendo : *« Oh gente Habéis de saber que el judío ha asesinado a al-Muẓ affar y que Ibn Sumadih está a punto de entrar en la ciudad »*[453].

Plebe y aristocrcia estaban hartos de la perfidia de los judíos, por los puestos que acaparaban, en contra del pacto de ḏ imma, y con estas palabras el populacho se congregó resuelto en matar el judío.

Otro elemento que refuerza la dimensión política del pogromo,

- su relación directa con la hostilidad entre Ibn Nagrella y los bereberes Sinhaŷa, que desempenaron un papel determinante en el asesinato del visir judío, se remonta a la época de Samuel cuando gestó la conjura encabezada por Yaddayr b. Hubasa, ‘Abd Allah narra como al acceder al trono, Bādis hubo de hacer frente a graves negocios y sufrir hostilidades de todo el grupo Sinhaŷa, los cuales impulsados por Yaddayr querrían derribarlo[454].

Desde este punto de vista, cabría entender el asesinato deYūsuf ibn Nagrela, preámbulo del pogromo, como maniobra o venganza política de los Sinhaŷa, opuesto a la sucesión de

452 .Idem, p153
453 .Ibidem, p 155
454.GARCIA SANJUAN, op.cit, pp142-143, Las Memorias, p 99

Hābūs por Bādis y marginados del poder político por éste, quien dio toda su confianza a los dos visires judíos sucesivamente. Es lo que afirma Ibn Sa'īd el Maġribī :

« .....قتله صنهاجه اصحاب الدولة و بغير امر الملك و نهبوا دور اليهود و قتلوهم »[455]

Nos señala Joseph Pérez que los judíos así colocados en puestos de autoridad se exponían a caídas y muertes violentas tan pronto como perdían la confianza de sus amos. Además estos encumbramientos provocaban entre los musulmanes un odio popular muy fuerte ante el poder alcanzado por unos cuantos judíos que « [...]. *Las matanzas de judíos se dan lo mismo en la España musulmana que en la cristiana. El pretexto inicial para ellas suele ser religioso»*[456].

Esta comunidad tuvo un destino trágico, después de estabilidad social que conocía la aljama judía, su crecimiento dependía de la fortuna política de su jefe; sucedido por su hijo Josef ibn Nagrella, Samuel había cuidadosamente preparado para la sucesión, pero el temperamento de su hijo no era tan conciliador como su progenitor, de las muchas virtudes de su padre le faltaba la más importante, ser humilde, pues creció en la opulencia, le envidiaban los príncipes beréberes hasta que fue asesinado el año 1066. Josef fue la primera víctima del famoso pogromo de Granada, intentó llamar a Ibn Sumadih de Almeria, pero no aprobó, y su conjura se dio a conocer. Diferentes fuentes narran los acontecimientos de la matanza que se dio en Granada la comunidad judía fue casi exterminada, entonces los judíos supervivientes se trasladaron a la Sevilla del rey poeta al-Mu'tamid, pero fue la taifa de Zaragoza la que proporcionó mayor acogida a la cultura rabínica.

6. Los judíos en los reinos cristianos españoles

Con la llegada de los almohades al Andalus muchos judíos emigraron a los reinos cristianos del Norte.Así se inaugura una nueva época en el Judaismo español, que a partir de este momento, mediados del siglo XII, tendrá especial relevancia en la España cristiana, donde ya de antiguo existían también numerosas comunidades, que como consecuencia de la emigración de sus correligionarios andalusíes, se acrecentaron notablemente.

455.Ibn Sa'īd el Maġribī. *El Moġrib fi Hilal el Maġrib.*T2,Taḥ qiq Šawki Daif ,Dār 'el Ma'arif, El Qāhira, 4edición, p 114 « ha sido matado por los Sinhaŷa gobernadores del estado, y sin avisar al rey, saquearon sus casas y mataron a los judíos »

456 .PEREZ, Joseph. (2005).*Los judíos en España,* Ed.Marcial Pons Historia, Madrid, pp35-36

> « *Su número debió de incrementarse bastante a partir de la llegada de los almorávides (1086). Los judíos que tuvieron entonces que abandonar al-Andalus lo hicieron con pena; se veían obligados a salir de unas tierras prósperas y de gran riqueza cultural para buscar asilo en unas comarcas mucho menos desarrolladas donde todo se les hacía extraño, hasta el idioma que hablaba la gente »*[457]

En cambio los monarcas cristianos, estaban encantados de la llegada de unos hombres competentes y cultos. Está comprobado que acogieron a los judíos con los brazos abiertos, dándoles garantías sobre la suerte que esperaba a los que decidieran instalarse en sus territorios. Algunos poseían unos bienes mobiliarios y una fortuna que les capacitaba para adelantar a los soberanos las grandes sumas necesarias para financiar nuevas conquistas; otros, por fin, habían alcanzado un alto nivel cultural: descollaban en las ciencias, particularmente en medicina, hablaban y escribían árabe, lo cual les convertía en intermediarios y auxiliares de singular eficacia para los contactos.

AlfonsoVI, había inicido su gobierno con una política relativamente pacifica de convivencia cristiano-judaica y musulmana.En Castilla vemos brillar en la corte de este monarca y de sus sucesores personajes notables de estirpe judaica que desempeñaban diversas funciones, sobre todo como médicos, consejeros y recaudadores de impuestos, entre ellos Isḥ āq Ibn Šalib[458].

En la época almohade emigraron judíos al Norte, especialmente en la época de AlfonsoVII (1126-1157), fue el rabino Yehūda ben Yosef ibn ‘Ezra[459], era consejero real, nasi de las aljamas e intendente del palacio, nos afirma Gonzalo Maeso que Toledo fue una verdadera metrópoli del Judaísmo.

El periodo de Alfonso X (1252-1284) y Pedro I (1350-1369), se consideran como periodo de estabilidad y auge para los judíos, sin hablar de la irradiación cultural del reinado de Alfonso el Sabio, la estabilidad bajo el gobierno de Pedro I también era notada, su reino era dirigido por funcionarios de totalidad judía, y en el año 1360 se erigió de nueva planta la famosa sinágoga de Toledo « Del Tránsito »[460].Enrique II de Trastamara (1369-1379), mostró en un principio el rechazo de los judíos, pero no tardó en confiar la

457.Idem, p52
458 .GONZALO MAESO, David.op.cit, p211
459.SAENZ BADILLOS, Angel, TARRAGONA BORRAS, Judit, op.cit, p132. Nacido en Granada, al llegar los Almorávides hacia 1090, pasó con su padre a Toledo, prestaba ayuda a los que llegaron huyendo de los almohades, fue designado gobernador de Calatrava, ciudad de refugio para los desterrados, supervisó el paso de los emigrados.
460 .GONZALO MAESO, David.op.cit, p 212.

administración de las rentas públicas a los judíos [461].Diferentes monarcas castellanos intentaron a apartar judíos de los asuntos reales, pero esta política no tardaba en cambiar, Enrique II en sus tiempos aplicó esta politica restringida,la oleada del odio popular iba en aumento, Juan II (1379-1390) prosiguió la misma política de apartar los judíos de los puestos que regentaban, siendo ineficaces los esfuerzos de los reyes de Castilla y Aragón, los judíos siguieron viviendo en estos reinos y ocupar de vez en cuando a diferentes puestos, su genio, conocimientos hicieron de ellos instrumentos indispensables para dirgir y ocupar algunas funciones, bajo el reinado de Enrique III, de Castilla (1390-1406), citamos a dos relevantes médicos ; Aban Zarzál y don Mayr[462].

En la corte de los Berengueres vemos al judío Abraham Aben Samuel[463], gozaba de extraordinario valimiento merced a sus conocimientos médicales, En el largo periodo de Jaime I el conquistador (1213-1276), la cooperación de judíos fue capital y de decisiva importancia, .El el reino de Navarra, tuvo florecientes aljamas judías, como la famosa de Tudela, cuna de ilustres personajes, y la de Estella, también contó con hábiles administradores de las rentas publicas, tales como : Judá ha-Lévi en tiempos de Carlos II el Malo (m 1387), y Abraham Aben Jusef de Estella[464].

En Portugal la historia del reino está intimamante ligada con los judíos, desde Afonso Eníquez (1122-1185) primer rey, el recaudador de rentas públicas de este monarca Yahia Aben Yaiš, se considera com la cabeza de una larga cadena de hacendistas que se distinguieron por sus servicios al reino[465].La intervención de personajes judíos , tanto en la España cristiana como en la musulmana, fusionada con el general quehacer y tareas de los demás súbditos y en beneficio de toda la nación, era una verdad, habíamos citado a algunos personajes, otros estarán citados y presentados en la Parte IV, para continuar mostrando su intervención en los diferentes campos.

461 .Idem, p 212. Entre los judíos que e stuvieron al servicio de este rey citamos a Yūsaf Pichón nombrado almojarife de la ciuadad de Sevilla.
462 .Ibidem, p212
463.Diccionario, op.cit, p 20-21.El único personaje judío que corresponse a este nombre en el diccionario biografico es Abraham ben Sami'el, (SXIII), poeta liturgico del siglo XIII..
464 .GONZALO MAESO, David, op.cit, pp213-214
465 .Idem, p 214

Capítulo 2 La aplicación del estatuto jurídico de d̲imma y la organización socio-religiosa

Capítulo 2 La aplicación del estatuto jurídico de dima y la organización socio-religiosa:

Los judíos españoles florecieron en al Ándalus sobre todo en el siglo XI, en años subsiguientes sus descendientes considerarían dicho siglo como una especie de Edad de Oro. En lo que se refiere a la Edad Media, los datos numéricos son siempre difícil de obtener e infunden sospechas fundadas, pero se ha hecho por lo menos un cálculo serio en el sentido de que la población judía de los territorios musulmanes de entonces constaría de unas 60.000 personas, lo que equivale a un 1 por 100 de la población total, esta población era más numerosa en las ciudades, porque los judíos eran en gran parte, aunque no exclusivamente, un grupo urbano[466] **,**"*Les juifs avaient formé un gros noyau de population en Andalousie des les premiers temps de la présence musulmane. Les communautés juives dont l'implantation remontait à l'époque romaine manifestèrent leur loyalisme à l'égard de la dynastie Umayyade.*[467]

La situación de los judíos fue semejante a la de los mozárabes desde el punto de vista jurídico, los judíos no tenían ni una nobleza al modo árabe, ni nobles al estilo mozárabe, su categoría pero su articulación dentro de la sociedad fue diferente, su categoría principal era la de los guías: los rabinos y los ilustrados, el resto de la población se ordenaba por su posición económica, ricos acomodados y pobres. Sus rabinos y letrados eran respetados, los ricos eran odiados y despreciados, por la nobleza árabe y mozárabe, pero al ser necesarios como comerciantes y financieros no podían ser rechazados ni perseguidos, eran bien integrados en sus aljamas pero totalmente marginados por la sociedad musulmana y cristiana.

Los judíos de al Ándalus, pudieron mantener su fe tras la conquista musulmana, pasando también a la situación de protegidos o tributarios ḏ immíes, la convivencia de los judíos con el Islam desde tiempos muy remotos, de nuestro profeta Mohamed, produjo una fructífera tradición judío islámica, como si los judíos no pudiesen florecer más que en

466.OREIlLLY, Bernard. (1992), *cristianos y musulmanes 1030-1157: historia de España*, Barcelona, ed. Crítica, p 29.

467ARIE, Rachel. **"**Les minorités religieuses dans les royaumes de Grenade 1232-1492".In minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, RRRR, N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp.55-56..« Los judíos habían formado un grueso núcleo de población en Andalucía de los primeros tiempos de la presencia musulmana.Las comunidades judías cuyas implantacion (establecimiento) remontaba a la época romana manifestaron su lealtad con respecto a la dinastía Omeya », traducción personal.

tierras de Cristianismo o Islam. Los judíos pertenecían a todas las clases sociales y a todas escalas economicas. La presencia de los judíos era una realidad, notada urbanísticamente eran extendidos por todo el territorio andalusí, en algunos periodos formaban la mayoría en algunas ciudades, Granada llamada, Garnāta al-yahūd, Lucena.

Los judíos de al Ándalus estaban culturalmente arabizados; su cultura, sus relaciones extra locales, y la fragilidad política de algunas taifas; puso a la cabeza de la administración en varias de ellas, como Almería, Granada, Sevilla y Zaragoza, a notables judíos que ejercieron como visires y secretarios, entre ellos se destaca: Samuel b.Nagrella y su hijo José, que llegaron a ser visires todopoderosos en la taifa de Granada, el primero era visir desde 1037/38 hasta su muerte en 1056 y José hasta 1066, año en que se alzaron contra él los súbditos musulmanes, provocando su muerte y la de muchos judíos.Esta reacción, puso telon de convivencia hasta entonces sin conflictos, señalando el cambio que trajo el siglo XI, con la llegada de las dinastías bereberes almorávide y almohade, intensificaron el control religioso y social, para reducir la heterogeneidad poblacional que existía[468].

1. La organización socio-religiosa

Un aspecto muy significativo, donde se desenvuelve la vida cotidiana, es la organización social de la aljama judía con sus prácticas religiosas, a continuación vamos a definir esta aljama y en que se refleja la identidad judía incrustada dentro de una sociedad musulmana.

2. La Aljama, la comunidad judía formal

El término aljama, deriva de la raiz árabe, *al-jami',* (la comunidad), el término fue aplicado a las minorías, en todo el territorio de la Península Ibérica, que sean minorías bajo la autoridad musulmana, o minorías en territorios cristianos después de la reconquista[469]. En su definición práctica, constituye un órgano representativo de los judíos que vivían en un espacio concreto. Como identidad formal, dirigía la administración, religiosa, fiscal, y social de la comunidad. La situación de protegidos ḏimies, otorgada a los judíos de al

468.Al-Samarā'ī, ūsāma 'Abd el ḥamid ḥūsein, *Tārīḫ el wizāra fi al Andalūs 132-897h /755-1492,* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrout, pp232-234.Sobre los cargos administrativos tenemos diferentes ejemplos de diferentes emires de taifas, en más de Ibn Nagrella en la taifa Zīri, el mismo régulo Bādis Ibn Hābūs atribuyó el cargo de visir a un cristiano .La taifa de los Banū 'Abād era dirigida por un ministro cristiano llamado Sisnando Davidiz. En la taifa de los Banū hūd de al Muqtadir 1046-1081, su ministro era Ibn Hasday.

469.CATLOS, Brian A**. (**2010) *Vencedores y Vencidos,* op.cit, pp 154-155. Se usaba el término morerias, en los reinos cristianos para hacer distinguir a las minorias, (musulmana y judia) en ocasiones se usaba el término como sinónimo de aljama.

Ándalus, no excluía que tuviesen una autoridad que les representaba ante el estado andalusí en paralelo al comes mozárabe. Residían en casi todos los núcleos urbanos de al Ándalus, generalmente en enclaves agrupados, tenían sus propias autoridades, en paralelo a los cristianos, mozárabes, como el juez o rector de la comunidad, llamado el naguid[470]. "*La aljama significa "comunidad, sociedad" y en la Edad Media equivalía a una especie de "municipio" que regía la vida publica judía con plenitud de sus instituciones: sinágoga, matadero, cofradías, así como representantes institucionales*"[471].

El vínculo fundamental de la aljama judía era el religioso, pueblo exiliado, pero idealmente arraigado en la tierra de promisión, esta agrupación era una forma de organización interna. La aljama significa la congregación, la reunión, es la unidad jurídica y administrativa que regula la vida interna de la comunidad, la misma palabra se aplicaría más tarde para designar la agrupación de los mudéjares en los reinos cristianos.La aljama agrupaba a todos los judíos que pertenecían a la misma comunidad, era una forma de organización interna, como encuadramiento social de cara a su control fiscal. La aljama era la célula social de base, se formaba una sociedad que atendía todos los aspectos de la vida del individuo, desde que nacía hasta su muerte, esta aljama era la institución jurídica que agrupaba a los judíos, de una localidad, allí donde eran suficientes familias rigiendo su vida y procurando que cumplieran las ordenanzas y adecuaran su vida a las leyes y costumbres judías.

El rigor de los Almorávides y sobre todo los Almohades redujo el número de los judíos en al Ándalus, tras la orden de conversión o expulsión; decretada por el primer califa almohade, muchos se convirtieron, tal Maimonides al menos exteriormente y acabaron marchándose de al Ándalus. Tras su forzada conversión eran obligados a llevar signos distintivos. Debían tocarse con gorro amarillo y ceñirse con cinturón especial.

Los judíos de al Ándalus estaban culturalmente arabizados, y muchos de sus grandes literatos escribieron en árabe, siguiendo las pautas de la literatura árabe, eran poliglotas; eran insertos en la formación social musulmana, participaban a distintos niveles, desde el fiscal y judicial hasta el literario e intelectual.

El estatuto de ḏ imma, estaba fundado en las mismas prescripciones del Corán, por lo tanto, podía durar indefinidamente por que los gobernantes musulmanes carecían de

470.VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus". In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, p 36

471. NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, p 286. El autor compara los representantes judíos a los dirigentes cristianos, adelantados (representante judicial) e intermediarios ante el poder civil y real, consejeros (cuerpo deliberativo).

medios legítimos para cambiar por la fuerza los preceptos religiosos. La tipología de este estatuto esta considerada como una inferioridad legal de los judíos y cristianos, se plasmaba en puntos o condiciones:

No ser funcionario del estado, no tener superioridad jurídica o moral sobre los musulmanes, no tener servidores musulmanes, pero en vida diaria se encargó de demostrar que estos principios no se cumplieron nunca de forma rigurosa, basta aquí recordar los numerosos funcionarios judíos que estuvieron al servicio de los reinos de Taifas. Este estatuto animó en los primeros tiempos de la conquista, la conversión de la población autóctona.Dentro del marco legal ya mencionado, en situación de protegidos ḏ immíes, ahl ḏ imma, tenían representantes oficiales ante la autoridad musulmana, el naguid en paralelo al comes mozárabe, en más de un lugar de culto, llamado en árabe šunūga, la sinágoga, los rabinos vertebraban la vida de las comunidades judías, el juez o dayyān, se ocupaba de las cuestiones y sentencias jurídicas internas juzgando los asuntos comunitarios entre los miembros de su comunidad judía, sin sobrepasar los límites de sus prerrogativas, cuando es el caso intervenía el juez, el qadí musulmán[472].El sábado era el día en que la judería presentaba un aspecto sosegado, era la festividad semanal, asociada a toda liturgia; que todavía reforzaba más el carácter judío de aquel espacio.

3. La judería

Madinat al-Yahūd, está documentada desde el 819, existía en las ciudades andalusíes, Baza, Córdoba, Granada, Lucena, Palma de Mallorca, y Córdoba que poseía en la segunda mitad del siglo X, la comunidad judía más importante de todo Al Andalus, esta ciudad era cobsiderada entonces el centro espiritual, político y social de los judíos[473]. La judería no se la puede aislar del núcleo de la población al que pertenecía y del que urbanísticamente formaba parte.El punto de referencia y de partida será la judería, concebida como soporte físico en el que se desenvolvieron las comunidades judías de al Ándalus, los judío considerados como dependientes y protegidos tenían que pagar los tributos y organizarse dentro de sus juderías.La propia minoría judía estaba interesada en cierta separación , respecto a las dos comunidades musulmana y cristiana, sobre todo quería el autogobierno que le permitiese conservar y practicar su religión y regirse por sus leyes, favorecía pues cierta segregación que se materializaba en la aljama y en la judería (con su sinágoga, cementerio y a veces muralla), localización e identificación física del

472.Idem, pp37-38
473.NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente. op.cit p 46.

otro asimismo presente en la obligación, por lo regular incumplida, de llevar señales o ropa distintiva que focalizaba en general una actitud tolerante y también, en determinados momentos, la brutalidad de la mayoría**.** La judería eran barrios separados, apartamientos colectivos, se le puede calificar de un fenómeno de fuerza, es un producto cuyas dos caras por una parte son límites y por otra parte elementos defensivos

> "*En casi todas las ciudades de la España islámica los judíos vivían en comunidad, separados de los musulmanes en arrabales o barrios a ellos destinados. Apartados de las calles de transito de la urbe islámica, las juderías formaban núcleos aislados en su interior, con uno o pocos ingresos*"[474].

La ubicación de la judería podía variar de una ciudad a otra, aunque la tendencia era localizarse en zonas periféricas, reforzando así un carácter de aislamiento y segregación. La comunidad judía ya existía en época musulmana, mucho tiempo antes de finalizar el siglo XI, declaración fundada sobre el hecho de que los judíos de Santarém vienen mencionados en el privilegio que Alfonso VI concede a la ciudad[475]. Parece que la judería de Toledo no quedaba encerrada dentro de la muralla que la protegía, hecho que llevaba a la creencia de que existían dos juderías, "la mayor" y "la menor", otro hecho a resaltar es que en ella vivían también cristianos, asi como otros judío residían en otros barrios de Toledo[476]. En casi todas las ciudades andalusíes los judíos vivían en comunidad, en arrabales o barrios destinados a ellos, apartados de las calles de transito de la urbe musulmana, su trazado urbano era semejante al del resto de la ciudad musulmana, calles de gran angostura y abundancia de callejos sin salida[477].

Al referirse a las juderías tenemos que hacer una observación previa sobre esta apelación, frente al término judería que fue el habitual en el reino de Aragón, o el de *Call*

474.MAZZOLI GUINTARD, Christine**.** "Espacios de convivencia en las ciudades de al –Ándalus. In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus*, Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p75-76.

475.MAZZOLI GUINTARD, Christine**.**, p76. Mazzoli Guintard se basa sobre la Obra de Eliahu Ashtor.*the Jews of muslims Spain,* Philadelphia, 1973-1984 (2da ed. 1192) II.pp206-208.

476.NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, p 160

477.Para más detalles, el articulo trata con detalles la localizacion de diferentes juderías en al Ándalus, y sus estructuras TORRES BALBAS. Leopoldo « Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas », op.cit, pp190-191.

en Cataluña y Mallorca, en el reino de Valencia se uso preferentemente el de *juheria* y más raramente de forma preferente por la cancillería real el de *Call*[478].

Su vida comunitaria contaba con un alto grado de autonomía, los judíos tenían sus propias autoridades rabínicas, y se regían por las leyes talmúdicas en los litigios entre judíos, esta jurisdicción era reconocida por el gobierno musulmán, y los dayyanim (jueces) tenían derecho a juzgar delitos criminales aun cuando la pena conllevará a la pena de muerte, en pleitos mixtos juzgaba el cadi musulmán.

En la época del Califato, concretamente de'Abd Rahmān III; los judíos conocieron prosperidad y calma, seguridad y bienestar social y económico gracias a la inteligencia política del califa, y su política tolerante. Pero cuando se inicia el declive del poder islámico en el siglo XI, con la desmembración del Califato, los judíos sufren las consecuencias de las disensiones políticas que dividían a los Taifas, la situación cambia según los reinos, no se podía generalizar.

Según este contrato los ḏimmíes no deberían alcanzar posiciones de preeminencia o poder sobre los musulmanes. Llevar un signo distintivo y no vestirse como los musulmanes, no montar a caballo, medidas que parecen no haber sido aplicadas duramente en la época de los omeyas, y es la llegada de los imperios norte africanos, almorávides y los más duros, los almohades que hacen sentir con sus ideologías la aplicación estricta del estatuto de ḏ ima. La aplicación de estas medidas era función del muhtasib.

Estos grupos minoritarios (mozárabes, mudéjares y judíos); cogidos a uno u otro lado de las cambiantes fronteras emigran por el endurecimiento de circunstancias económicas y políticas, constituyen, por otra parte, el vehículo más importante de la influencia arabo-islámica en territorio cristiano[479].

Tolerancia y segregación ahora voluntaria, admitida en el espacio urbano es la forma acordada para articular la admisión mutua del otro. No sólo las procesiones se deben separar y aislar, también los barrios. La motivación convivencial y no discriminatoria del apartamiento deriva del hecho mismo del pacto de dima. Es decir, segregación sí, pero sin negarles a los judíos el uso de la ciudad amurallada cuando les resulte comercialmente conveniente. Facilitándoles así recíprocamente la vida cotidiana y económica, haciéndose

478.HINOJOSO MONTALVO, José. "El reino de Valencia juderías y sinágogas" .In *Juderías y Sinágogas de la Sefarad medieval,* XI curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2003.p75.

479.GARCIA ARENAL, Mercedes. **"**El Hundimiento del Conllevarse. La Castilla de las culturas III: minorías religiosas", op.cit ,.p11.

concesiones tanto civiles como religiosas, y es lo que señala un respeto por la autonomía judicial de la aljama.

Los judíos aparecen en la documentación como una categoría diferenciada pero aceptada, son tratados como "vecinos" y protegidos, ejercian oficios de gran importancia económica (recaudadores de rentas reales y señoriales, comerciantes, plateros); y disfrutan, además de la preceptiva libertad religiosa, de una autonomía financiera que roza el autogobierno.No se puede comparar su situación bajo dominio musulmán, y aquella bajo el gobierno de los visigodos, para constatar de la gran diferencia de libertad en que vivían, aunque se considera como una segregación, hasta decir humillación, para los dimies era más bien una frontera que permitía una libertad religiosa.

Tenemos para la historia de al Ándalus, otros ejemplos donde se nota el contacto, musulmanes y no musulmanes, se otorgaba legalmente a los judíos lo que les necesitaban, se permitía por ejemplo alquilar una casa a un judío o cristiano[480].

Algunas juderías para su mejor protección llegaron a rodearse de su propia muralla, con sus correspondientes puertas de comunicación. Se constituía la denominada aljama que agrupaba a todos los judíos que pertenecían a la misma comunidad, creando una forma de organización interna, como de encuadramiento social a su control fiscal. La judería no constituía un espacio urbanísticamente homogéneo, dentro de ella se señalarían barrios diferenciados por la condición social de sus habitantes, las diferencias económicas entre unos y otros solían ser evidentes y el sábado era el día que la judería presentaba un aspecto sosegado, era el día de la festividad semanal asociada a toda liturgia. La judería era tal una ciudad libre en lo religioso, autónoma en su gobierno pero dominada en lo político.

4. La coexistencia y densidad demográficas

El conocimiento de número y reparto de los judíos proporciona algunas claves explicativas, que sin duda las más importantes se refieren a su consideración jurídica, a las formas de convivencia con la mayoría de la población, y el ámbito de sus actividades profesionales. El establecimiento de comunidades judías en territorios regidos por un

480. MAZZOLI GUINTARD, Christine**.** "Espacios de convivencia en las ciudades de al –Ándalus. op.cit, p84.En Córdoba entre 1034 y 1039, se denuncia a un almuédano muy mañanero que molesta a su vecindario, incluidos musulmanes y d̲imies, un cordobés se queja que un individuo que suele subir al techo de la mezquita de noche para rezar en voz alta, hasta el amanecer, ante el juez afirma que es una molestia para todos, .Si quiere el demandante hablar en nombre de todos los que están en las proximidades de la mezquita, los musulmanes y los demás, solo puede hacerlo en caso de que ellos lo hayan designado como su representante.

estado islámico, ha sido un hecho no solo político, jurídico y administrativamente posible, sino una verdad que ha ocurrido en varios estados musulmanes, y en muchas ocasiones, dependiendo de un estatuto especial y condiciones de existencia obligatorias. Conocer a porcentajes relativos a la existencia judía en al Ándalus y su evolución, resultaría una tarea difícil, los cristianos y judíos experimentaron con el paso de siglos una disminución cuantitativa, debido a la islamización primero, y a la emigración hacia el norte peninsular.

Las propuestas demografías propuestas por Bulliet han sido criticadas, según sus cálculos el 80 por 100 de la población andalusí seguía siendo judía o cristiana en el siglo VIII[481]. Otros historiadores opinan que hubo una islamización desde los primeros tiempos de la conquista, acelerada en sus principios, la existencia plurirreligiosa andalusí se debe examinarla bien antes de hacer juicios referidos a la mayoría musulmana, con la presencia cristiana y judía, el estatuto de ḏimi permaneció en al Ándalus, sin obligación de conversión. "*estableciendo que la islamización andalusí aumentó al reducirse la capacidad de asumir la heterogeneidad, dada la progresiva caída política y territorial de al Ándalus, y observando que la arabización fue un proceso mucho más rápido*"[482].
Los cálculos no son más que cálculos orientativos, sobre el número de judíos y cristianos en al Ándalus, está en relación con el proceso de la islamización andalusí. Nos dice David Romano, para determinar el porcentaje de judíos en relación con el número de cristianos, no pueden tomarse en consideración sugerencias o afirmaciones de historiadores actuales que no son más que juegos malabares[483].

No se ha podido fijar el número exacto de la población judía, su número desminuyó drásticamente bajo las dominaciones Almorávide y Almohade, lo que hizo fijar su número exacto una tarea casi imposible dada la variedad y dispersión espacial y temporal de las fuentes.

481.Los cálculos de W.Bulliet en su libro: conversión to Islam in the Medieval period, son las siguientes:
Mediados del siglo VIII, los musulmanes serian el 10 por 100 de la población andalusí.
Un siglo después, rebasarían el 20 por 100 de dicha población.
-A mitad del siglo X, los musulmanes llegarían al 50 por 100.
-A principios del siglo XI, los musulmanes serian un 80 por 100.
-Desde finales del siglo XII, al Ándalus contaría con más de un 90 por 100
VIGUERA MOLINS, María Jesús**.** "*Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus*".op.cit p 32
482.Idem p 33
483.ROMANO, David**.** "Judíos hispánicos, coexistencia , Tolerancia, marginación (1391-1492*)*.In *Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492)*, Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.),Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, p27

5. Las instituciones religiosas

5.1. La sinagoga

Era el lugar de culto, llamado en árabe, šunūga, el enclave más visible y simbólico de cada comunidad. Una concreta permisión y autonomía para la práctica religiosa. Era el espacio sagrado por excelencia para la comunidad judía, como lugar colectivo en el que se desarrollaba una liturgia semanal participativa, en el interior de la sinágoga, la organización del espacio quedaba adecuada a las normas establecidas por el ritual, lo correcto era que este templo estuviese orientada hacia Jerusalén y que la entrada se realizase a través del patio antes de acceder a la sala principal. La comunidad judía representaba una comunidad teocéntrica y muy mediatizada por la practica ritual, cualquier espacio sobre la que ésta se desenvuelve tendía a adquirir un cierto carácter sagrado, al menos en algunos momentos, entre estos espacios fundamentales tenemos la sinagoga, los baños rituales y los cementerios, eran los que más vinculados estaban a la práctica religiosa, y los que, con más propiedad se podían considerar como auténticos espacios judíos[484].

La sinágoga no era solamente un lugar de reunión para la práctica religiosa colectiva del sábado, sino que se convirtió en un punto de encuentro social de los asistentes quienes podían aprovechar para tratar temas diversos; los judíos no tuvieron un local específico para reunirse, entonces la sinágoga vuelve el local más importante de reunión de los representantes de la aljama para resolver asuntos que afectasen a los miembros de la comunidad.

El cementerio "casa de la vida", "casa de la eternidad" era el único espacio judío de carácter sagrado que se localizaba fuera de la judería y fuera de la ciudad en lugares a veces bastante alejados, principio que partía de un condicionante, ya que el terreno elegido tenía que estar sometido a condiciones: la tierra debe ser virgen, estar orientada hacia Jerusalén, el acceso hacia el cementerio se procuraba hacerlo directamente desde la judería para evitar que los entierros tuviesen que discurrir por el interior de la ciudad[485].

5.2. El rabino

Los rabinos vertebraban la vida de las comunidades judías, acompañados por un juez o dayyān quien se ocupaba de las cuestiones jurídicas internas, era un guía espiritual

484.IZQUIERDO BENITO, Ricardo."Espacios y sociedad en la Sefarad Medieval".In CHla, Ed. Universidad de Castilla la Mancha, cuenca, 2003, p45-46.
485.Idem, p51.

y religioso; si las circunstancias lo exigían, debía sugerir las medidas apropiadas para reforzar y revitalizar la moralidad y la vida espiritual de la aljama[486].

5.3. El nagid

Cada comunidad designaba entre sus miembros a un jefe Nasi o Nāgīd, responsable ante la autoridad musulmana, el equivalente al comes mozárabe. Algunos mozárabes y judíos ejercían la doble función, ser jefe de su comunidad y ejercer una función a veces importante, tal ser un vizir, Samuel ibn Nagralla en la taifa de Granada de los Banū Zīri en 1027, era Nāgīd y visir del sultán, seguido por su hijo en el mismo cargo. Otros jefes eran recaudadores de impuestos o ummal. 'Abd Allah ibn Balqqīn, relata en sus memorias que los judíos se revelaban contra el amín de la población judía Ibn Maimón nombrado por el emir quien oprimía a sus correligionarios. Nos cita Ibn Bassām Al-Šantarīnī la funcion del Naguid en esta fuente histórica[487].

كان ابوه يوسف رجلا من عامة اليهود حسن السيرة فيهم ···تولى لباديس و ابيه حبوس بغرناطة جباية المال

···و تسمى في خططهم الشرعية بالناغيد معناه المدبر بالعربية.

5.4. El dayyan

se ocupaba de las cuestiones jurídicas internas juzgando los asuntos comunitarios entre judíos, en tanto que en el todo lo que sobrepasaba los límites de la comunidad judía, intervenía el juez musulmán, el qādi, a este propósito tenemos la siguiente fetwa del siglo X :

Córdoba del siglo X .Ibn La Lubāba (m.314 H/926)

> *"Un musulman prétend voir vendu un vêtement (ṯawb) à un juif qui ne l'a pas payé Le juif affirme être un courtier (simsār), avoir reçu l'ordre de vendre le vetement, et aprés l'operation en avoir remis le prix obtenu au musulman et avoir perçu son salaire (uŷra),*
> *Réponse, D'aprés les compagnons de Mālik et de Saḥnūn le dire valable est celui du juif qui prêtera serment [Fés, VI 159-160;*

486.ZAAFRANI, Haim. (2000). Juifs d'Andalousie et du Maghreb. Ed.Maisonneuve& Larose , pp260 y siguientes

487.Ibn Bassām Al-Šantarīnī, Abu l-Ḥasan 'Ali, (2000), *Kitāb al-ḏaḫīra fi maḥasin ahl al – ŷazīra,* Taḥ qīq Iḥ sān 'Abbās, Dar El ġarb el Islāmī, Beyrouth, Vol 1,p 582-583. "Su padre Yūsūf, era un hombre del pueblo cuyo buena putación …se encargó de la fisclidad para Bādis y su padre Habūs en Granada, y se llamó en sus organizaciones legítimas por el Nagid, significa el jefe", traducción personal.

Rabat, VI, 227, Fatwa d'Ibn Lubāba et de Muḥammad b.al-Walīd] »[488]

los judíos recorrían a la justicia musulmana, el caso de un judío acusado por un musulmán de no haberle pagado el vestido que le había comprado, el judío afirma ser un comisionista (simsār), haber recibido la orden de vender el vestido, y tras haber hacerlo así, y haber entegado su precio al musulmán y haber obtenido su ganancia (uŷra), conforme al rito māleki, se da razón al judío, sin ninguna consideración a su religión, incluso a veces, cuando surgían querellas entre judíos, éstos llevaban sus reclamaciones ante el juez musulmán, sin pasar por su propio dayyan.

"Les juifs réclament à un de leurs correligionnaires le paiment de contributions e autres créances (maẓ ālim wa-da'āwī).Ils prétendent détenir des preuves testimoniales établies par des juifs et veulent saisir de l'affaire, la juridiction juive tandis que le défendeur désire soumettre l'affaire aux juges musulman ('udūl al-muslimīn)[489]
Réponse.Si le défendeur produit l'acte établissant qu'il est quitte de ce qu'on lui réclame et dréssé par des témoins musulmans irreprochables, les demandeurs devront soumettre l'affaire aux juges musulmans"[490].

Cabe mencionar aquí, el hecho de que se practicaba la vida religiosa judía, respetando los preceptos rituales, la consumición de la carne que debe estar sometida previamente a un ritual religioso, el sacrificio de los animales se realizaba en un espacio, el matadero, y adquiría un cierto carácter ritual, por la liturgia shetitah, y se preparaba el pan ácimo mazzot sin levadura, para las fiestas.

488.LAGARDÈRE, Vincent.(1995).*Histoire de Societé en Occident musulmana* ...op.cit, p171,"un musulmán pretende haber vendido un vestido (tawb) a un judío que no le había pagado .El judío afirma ser un corredor (simsar), haber recibido la orden de vender el vestido, y después de la venta, haber entregado el precio obtenido al musulmán y haber percibido su salario (uŷra)","Respuesta, según los campañeros de Malik y de Saḥ nūn, el dicho válido es el del judío que prestará juramento" ,traducción personal.

489. "Los judíos reclaman a unos de sus correligionarios el pago de contribuciones y otros créditos (maẓ ālim wa-da'āwa).Pretenden detener pruebas testimoniales establecidas por judíos y quieren coger del negocio, la jurisdicción judía mientras que el demandado desea someter el asunto a los jueces musulmanes ('udūl al-muslimīn)".

490.Idem, p 45. "Respuesta.Si el demandado produce el acto que establece que se ha liberado de lo que se le reclama y acompañado por testigos musulmanes irreprochables, los solicitantes deberán someter el asunto a los jueces musulmanes".

Capítulo 3 La actividad económica de los judíos

Capítulo 3 La actividad económica de los judíos

Los judíos bajo la dominación árabe, no tuvieron sino relajamiento por el régimen que se les había impuesto por el hecho de ser "tributarios o gente del libro", supieron apreciar mejor que los cristianos las vantajas de este estatuto, los judíos eran considerados auxiliares valiosos de los árabes y los beréberes. En todas las ciudades había un número importante de judíos[491], se encontraban mezclados en la vida cotidiana con todas las clases de la sociedad, se dedicaban al comercio, y practicaban los oficios artesanos más diversos, fueron también grandes músicos y cantores. Los artesanos trabajaban normalmente por encargo en talleres familiares de los que eran propietarios. Cada categoría profesional tenía sus emplazamientos de fabricación y venta fijados en barrios del centro de la ciudad o de la periferia. Algunos artesanos se veían relegados a los arrabales debido a que su oficio era maloliente o exigía grandes espacios. Tal era el caso de los curtidores de Toledo y Granada; los fabricantes de aceite de Almería; los alfareros, ladrilleros y fabricantes de tejas de Granada, y los preparadores de tierra jabonera de Toledo.

La abundancia de moneda acuñada (el *dinar* de oro y el *dirhem* de plata) fue un factor favorable para los intercambios, realizados en el interior de las ciudades en los zocos o barrios comerciales. Por zoco se entiende el mercado permanente o periódico que puede tener lugar en cualquier calle, aunque generalmente se realiza en las plazas y sobre todo en las proximidades de la mezquita mayor de cada ciudad. Los comercios de lujo se agrupan en bazares.

1. La actividad económica de los judíos

El desarrollo institucional, y la prosperidad social ejercieron una poderosa fuerza sobre la comunidad judía**.** Los judíos vivieron de su actividad económica, eran intermediaros en los intercambios comerciales, en el siglo XI mantuvieron relaciones económicas con sus hermanos del Magreb y Egipto. Por su conocimiento de la lengua árabe pudieron ejercer las funciones de intérpretes, ejercían un papel importante y muy activo en los intercambios comerciales, en los labores de tesorería y fiscalidad, Se les puede calificar de ser los dueños del comercio en general, y el de las grandes distancias en particular, el más productivo, eran relacionados con sus correligionarios en diferentes

491.El favor de que goza el visir judio Abū-l-Faḍ l ibn Ḥasday, con respecto a los tres principes hūdies al – Muqtadir (1046-1081), el Mu'tamin (1081-1085) y al-Musta'īn (1085-1110),da una idea clara sobre la prosperidad de la comunidad judia en la capital de la Marca Superior , Zaragoza.Lo mismo en Valencia donde al-Mutawakkil, tenía a diferentes funconarios judios.Toda la politica de los Zīries de origen sanhāŷi, fue dominada por los dos ministros judios, Samuel ibn Nagrīla y su hijo José.

lugares del Mediterráneo, además de esto abundaron los médios judíos en al Andalus. sin sobrepasarse de su genio dipolomático que hizo de ellos embajadores e interpretes de primera cualidad. A través de los siglos se ha ido creando un estereotipo del judío en el que este aparece dedicado a la usura, a los arriendos al comercio, despreciando los trabajos duros y el relacionado con la tierra (la agricultura). La evolución profesional de las aljamas no permaneció inmutable sino que fue evlucionando con el paso del tiempo.

Aunque se conoce la actividad económica judía usurera, hay una fetwa que no excluye comerciar con los judíos, si las transacciones son licitas[492]

Nos describe Vincent Lagardère la situación comercial;

> "… *Le commerce des marchandises de vente courante, aussi bien que celui des objets de luxe et des articles d'exportation, donnaient necéssairement bien à une circulation importante entre les diverses régions d'Al Andalus, et à un trafic routier que se ralentissait qu'a la mauvaise saison'*"[493].

No se puede minimizar el papel de al-Ándalus en el ámbito comercial internacional. Sabemos que por su situación geográfica y su nivel de desarrollo, desde el siglo X hasta principios del XIII formó parte de una red comercial, que se extendía por la zona sur del Mediterráneo desde El Cairo a Córdoba. Esto convertía a al-Andalus a la vez en zona de tránsito económico y en centro comercial internacional. La unidad cultural dada por la religión musulmana y la lengua árabe, formaba un espacio económico claramente basado en las ciudades del que formaba parte al-Andalus, donde se había dado una ordenación del mundo rural, en especial su componente agrícola a la vez consecuencia y factor de una intensa vida urbana en función de una red de ciudades sustentadas y mantenidas gracias al dinamismo mercantil y a una intensa actividad comercial, cuyo objetivo no era aprovisionar una ciudad, como la Roma imperial, sino tener abastecidos los numerosos núcleos urbanos en los que, a su vez, los mercaderes obtenían los productos no perecederos de la tierra y artículos artesanales con los que sostenía el continuo intercambio mercantil, contribuyó a hacer sociedades mucho más ricas que las coetáneas feudales, sobre todo en la Alta Edad Media.

492.GUICHARD, Pierre. LAGARDERE, Vincent **:**« LaVie Sociale et Economique de l'Espagne Musulmane au XI-XII siècles a travèrs les Fatwā/s du MI'YAR D'AL WANŠARISĪ », In *MCV*, año 1990, V26, p233 "Granada XIV siècle. Ibn Lubaba (m 782-1381) "chaque transaction est à examiner afin d'en établir la licéité" [Fés VI, 304 Rabat, VI, 434-435] LAGARDERE, Vincent**.** (1995) op.cit p190

493 « El comercio de las mercancías de venta corriente, en más de la venta de objetos de lujo y de artículos exportados, lo que daban necesariamente a un tráfico importante entre las diversas regiones de al Andalus, y a un tráfico carretero que no se redujo que en mala estación" traducción personal.

Los mercados andalusíes no sólo consumían y distribuían los productos orientales, también exportaban productos propios, tanto hacia el norte cristiano, como hacia el sur musulmán[494].

2. Las actividades industriales

Ejercían los trabajos manuales, eran carpinteros se dedicaban a los oficios artesanales urbanos, relacionados con el tejido, eran bordadores con hilo y piedras preciosas, eran brocadores. La actividad artesanal ocupaba a la mayoría de las manos media e inferior de las aljamas judías, destacando el sector textil donde además encontramos sastres, profesión frecuente entre los judíos, eran también jubeteros, toqueros, curtidores, zapateros, pellejeros, herreros…[495]

Se señalan también oficios artísticos, eran plateros y doradores, o encuadernadores de libros. La artesanía de piel estuvo muy extendida entre los judíos, también participaron activamente en las actividades fiscales del Estado, pues buena parte de ellos se dedicaron a las actividades mercantiles en sus más variadas facetas, desde el comercio al detalle en tiendas al trafico internacional inserto en las grandes rutas de la época. Si bien lo que dominó fue el pequeño tendero o el comerciante que atendía un mercado comercial comerciando con los más variados productos. En efecto"el campo comercial", entre los grupos religiosos era un factor de entendimiento y de cooperación fructífera entre los mismos grupos dentro de una sola sociedad, la de al Andalus[496] **.**El florecimiento de la ciudad andalusí nos permite hablar de un sistema económico burgués varios siglos antes del descubrimiento de América. La mercancia producida en Córdoba llegaba hasta lugares más remotos de Oriente y Europa, el comercio de los libros prosperó, se decía que para vender un libro hay que ir a Córdoba, y para vender un instrumento musical hay que ir a Sevilla por referencia a la reputación de ser una ciudad de ocio[497].

Tres comercios importantes, eran entre las manos de los judíos, con tres artículos, pieles, oro y esclavos, no originarios de al-Andalus y cuyos mercaderes desempeñaron un

494.MAILLO SALGADO, Felipe. **«** De la Formacion social tributaria y mercantil andalusi ».In *Anales de Historia Antigua Madieval y Moderna*, Volumen 35-36 – 2003, Instituto de Historia Antigua y Medieval Facultad de Filosofía y Letras, Salamanca, consultado el dia 23/12/2014 http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm, p 9

495 it, pp .ZAARANI, Haim, op.cit, 273-276

496.BENREMDANE Ahmed y EL KADIRI BOUTCHICH Brahim**.** "Los Mozárabes de Ándalus y la cuestión de la tolerancia bajo los Almorávides". In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera*, congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, p136

497.AKMIR, op.cit, p18

importante papel en la comercialización. Las pieles del norte de Europa, Rusia y Asia Central se exportaban al oriente islámico, el oro proveniente del Sudán, propiamente de las montañas del Futa Yalón en Guinea Conakry y del Futa Toro Senegalés, llegaba al-Andalus en lingotes o en polvo, donde era amonedado en sus cecas y una parte iba a parar a manos cristianas, sobre todo, en el siglo XI, con las llamadas parias, lo cual reactivaría aún más el comercio, puesto que una parte de esas parias volvía al-Andalus, a cambio de productos. El oro sudanés por mediación de mercaderes andalusíes o magrebíes se intercambiaba por productos elaborados en al-Andalus.

En cuanto a los esclavos traídos de los países cristianos europeos, su elevado valor constituía un negocio muy lucrativo, generalmente la esclava en edad de procrear era el artículo más caro, sólo valía aún más el esclavo castrado. La ciudad de Lucena era un verdadero centro de castración y exportación de esa clase de esclavos. Al-Andalus tenía con muchos países, y no sólo europeos, un comercio de tipo colonial, es decir, importaba materias primas y las exportaba manufacturadas, tal cosa ocurría con el algodón, la lana (ya que al-Andalus nunca se centró en la producción de lana, y para mantener esta industria textil debía importarla en bruto), el lino, y la seda (por más que estos dos últimos productos también se produjeran en el país), pues los paños eran la principal industria andalusí, y dentro de ella, la industria sedera, seguida por aquéllas del lino, del algodón y de la lana[498]. Para la realización de sus actividades comerciales estaban sometidos a un funcionario municipal, el "mustaçaf"[499], encargado de velar por la corrección de las pesas y medidas, que imponía multas, dentro de derecho común, la realización del comercio marítimo cuyo puerto en el mediterráneo se podía considerar Valencia, los productos de exportación salían por tierra al reino de Castilla y de Aragón, o por mar, a las islas Baleares, norte de Africa o Portugal. El contrabandismo de mercancías como, productos valiosos, armas, tejidos de seda o joyas, era la segunda cara del comercio que exitió entre al Andalus y los demás estados .Esto explica que sólo se tenga noticia de productos manufacturados de baja calidad, también se desconoce lo relativo a los frutos secos, productos agrarios, Nicolas Albarracin, nos cuenta sobre los judíos del reino de Valencia que se desplazaban de una ciudad a otra, provistos de cartas de residencia o salvaconductos temorales, en ocasiones con derecho de portar armas[500]. Los judíos eran siempre caracterizados por ser usureos y prestamistas, a intereses muy altos, el negocio funcionaba bien y, a parte de los

498.VALLVE BERMEJO, Joaquín. "La industria de al-Andalus", *Al Qantara*, 1980, pp 209-241
499.Este cargo nos recuerda la función del Muḥtasib musulmán, que se encargaba de las vigilancias de los pesos y medidas, parece que los judíos adoptaron la misma función para organizar sus comercios.
500.NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, p 288

grandes prestamistas existían judíos que prestaban a agricultores, artesanos (carpinteros y tintoreros), marineros, pequeñas cantidades de dinero mientras ejercían al mismo tiempo otro oficio en la ciudad. En Valencia, por ejemplo, el interés oficial era de un 20%, los riesgos de la agricultura en la época medieval explican mucho los conflictos entre judíos y cristianos prestamistas, que habían de ser solucionados ante la autoridad civil[501].

501 Idem, nota p 298.

Capítulo 4

La cultura judía

Capítulo 4 La cultura judía

Los judíos hebráicos aportaron una valiosísima producción literaria al patrimonio literario de la Peninsula Ibérica, en generos muy diversos, con genialidad propia que pone a varios autores a la altura de los mejores poetas del Medievo, su contribución al patrimonio común hispánico fue abundante y de la mayor calidad. Este capítulo trata un aspecto de primordial importancia, la formción de un Judaismo andalusí, con carácteres propios, la cultura judía en al Ándalus; era una cultura con carácteres especiales, en contacto con la cultura árabe se enrequeció de ella, y al mismo tiempo supo proteger su propia cultura que siguió viva en al Ándalus con el mantenimiento del hebreo como la lengua de las parácticas religiosas.

1. La cultura judía andalusí

El núcleo fundamental de la cultura judía es su original fidelidad a la Ley (Tora), la cultura judía ha cambiado los vehículos lingüísticos, hebreo, arameo, griego, árabe. La sinágoga nunca olvidó del todo el hebreo y el arameo, pero la cultura alto medieval se expresó en árabe, ésta ha vuelto la lengua vernácula de los judios de al Ándalus, esta situación ha dado origen a dos dimensiones socio-culturales, de la cultura judía andalusí: la de su plena integración en al Ándalus, y la de su cultura interior sinagogal. La lengua árabe por lo tanto consistía en un tronco común andalusí que unía a las tres comunidades, una parte de la cultura judeo- árabe no sinagogal se incluye en la ciencia andalusí, se notaba en la literatura, y la parte sinagogal se encargaba de la poesía litúrgica en lengua hebrea.

> *"En ningún lugar se alcanzó la densidad y concentración de personalidades judías destacadas en diversos campos intelectuales, científicos profesionales y políticos como en al Ándalus; entre la mitad del siglo 4/10 y el 6/12 hasta el punto que en la historia judía dicho periodo se conoce como "Edad de Oro"'',*[502]

Los judíos a lo largo de su existencia han sufrido de las percusiones y diásporas, fenómeno que no les impedía guardar su fe, hicieron patria en las tierras de exilio, pero ninguna les pareció más segunda patria como España.

El tratamiento del tema de los judíos en al Ándalus, se refleja en dos polos de la interacción judeo musulmana**: 1-** la armonía y la integración

502.GARCIA ARENAL, Mercedes**.** artículos todavía no publicado,p2.

2-la persecución y final de las buenas relaciones (nos referimos ala época de los almohades).

Estos dos temas entran en juego en todas las valoraciones que se han realizado sobre relaciones interreligiosas en al Ándalus:

Los estudios sobre la convivencia o la llamada a veces La "España de las tres culturas", mejor dicho,"La España de las tres religiones", esta visión está reflejada con la participación activa en la vida pública y en la cultura arabo-musulmana de los judíos reflejando el grado de la política musulmana tolerante hacia las otras religiones[503].

En frente a esta visión positiva Mark Cohen, califica el judaísmo bajo el Islam en general de otra manera; ha sido objeto de re-evaluación dentro de una corriente llamada, "*la visión no lacrimosa*" de la historia judía.Una concepción que adopta la idea del pueblo judío como víctima de una sucesión de desgracias y persecuciones infligidas por los musulmanes, dando una visión de hostilidad contra el judaísmo[504].

La interpretación se la puede aplicar sobre las políticas restrictivas de los imperios Almorávide y Almohade, pero no sobre todo el sistema político que había conocido al Ándalus. A notar que estos mismos imperios, no eran puramente andalusíes, eran imperios norte africanos, que representaban políticas e ideologías extranjeras a lo que había conocido al Ándalus. El contacto con la cultura árabe influyó también los escritos judíos, nos referimos a Maimonides, una de sus obras más importantes, "*Guía de los descarriados"* (Dalālat-al-ḥ ā'irīn) desempeñan para el judaísmo una misión comparable a la de Santo Tomas de Aquino para el cristianismo católico, al incorporar a la ordenación de la fe judaica la filosofía griega transmitida y desarrolladla por los musulmanes[505].

2. La participión de los ḏimmíes en la vida cultural

Numerosos aspectos de la historia y cultura de los judíos de al Ándalus fueron objeto de estudio ya desde la Edad Media, la situación de discriminación en la que vivían los judíos en una Europa post-revolucionaria, y supuestamente liberal, pero en realidad mantenía leyes restrictivas, lo que lleva a estos intelectuales a contrastar su situación presente y pasada bajo dominio cristiano, con la de los judíos bajo poder musulmán, según ellos se convierte en modelo de tolerancia y asimilación del judaísmo, pues es esta

503.GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España* ,editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer-M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, p241

504.Idem p 243.

505 .Hemos desarrollado esta tendencia de la simbiosis entre las tres religiones en la parteIV.

situación de contraste que les llevó a definir su cuadro socio-político en al Ándalus como tolerado, esta valoración positiva sería mitificada como modelo de sociedad en la que los judíos convivieron con los musulmanes, quienes les permitían desarrollar una actividad intelectual, y ocupar cargos políticos. Heinrich Graetz, el historiador judío más importante del siglo XIX, le dedica numerosos pasajes laudatorios a los judíos de al-Ándalus en su *Historia de los judíos* resaltando siempre el alto grado de simbiosis entre las comunidades judía y musulmana[506].

« Los habitantes judíos de esta feliz Península contribuyeron con su desbordante interés a la grandeza del país, al que querían como solo se puede querer a la patria propia »[507]. El estudio del corpus literario y científico de los judíos de al Ándalus se ha centrado en el periodo comprendido entre los siglos X y XII, periodo que comúnmente denominamos Edad de Oro, en referencia a la cantidad y cualidad de la producción literaria y científica judeo- andalusí, sobre todo la producción literaria.

El primer elemento era el renacimiento del hebreo, lengua que se ha dejado de usar durante siglos, surgió otra vez por sentimiento de nacionalismo cultural entre los judíos de al Ándalus que habían abrazado el árabe, lengua ajena a su religión. La arabización cultural de los judios fue anterior y más profunda que la de los mozárabes, lo más importante de la labor de los judíos andalusies fue la introducción de la apocrética, metodología y temática del Kalam islámico primero, y de la falsafa después, ibn Gabirol y Maimonides fueron tan falasifa como Avempace y Ibn Tufail, los mozárabes no dieron lugar en el territorio musulmán a figuras como Hasday ibn Shaprut, Moises b, Izra, ibn Gabirol, Maimonides y los banū Tibbon[508]. Los judíos supieron enriquecerse de los valores de la civilización mayoritaria sin perder sus rasgos típicos, supieron abrirse a la cultura dominante circundante sin abandonar su propia identidad, su obra literaria y científica se caracteriza por una fusión de elementos propios con la cultura de sus vecinos, de la que se dejan impregnarse al mismo tiempo que la enriquecen de manera sensible[509].

506.GRARTZ, Heinrich.Historia de los judíos. Publicada en Alemania en 1853, y traducida al inglés en 1894, Heinrich Graetz, a History of the Jews, 6Vols Philadelphia, PA, the Jews Publication Society of America, 1956.

507.GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio ». op.cit, p325. « The jewish inhabitants of this happy peninsula contributed by their hearty interest to the greatness of the country, which they loved as only a fatherland can be loved »

508.CRUZ HERNANDEZ, Miguel. *El Islam de Al Ándalus: Historia y Estructura de su realidad social.* op.cit, p197.

509.SAENZ BADILLOS, Ángel.. "Hacia una valoración global de la presencia judía en España" .In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.117

Los arabismos, que suelen ser testimonio de una innovación o de un cambio, en el castellano y en las lenguas romances peninsulares, dan fe de que las sociedades cristianas del norte de al-Andalus,

> *"...necesitaban para sobrevivir y evolucionar de ciertas nociones fundamentales como la adopción de nuevos modelos de organización, la adquisición de ciertos rudimentos de administración..., la utilización de hallazgos científicos y la puesta en práctica de técnicas diversas... que ayudasen a progresar a una sociedad casi estancada... la contigüidad y la superioridad cultural árabo-islámica permitió resolver, en gran parte, los problemas que se le planteaban a la sociedad cristiana peninsular del tiempo; de ahí que un gran número de arabistas prestados en esa época den cuenta puntual de tales aspectos*"[510].

3. La literatura hispano hebrea

La literatura y la producción científica de los judíos en al Ándalus se centra entre los siglos X-XII, calificadas comúnmente *Edad de Oro,* por referencia a la cantidad y brillantez de la producción literaria y científica judeo- andalusí. La aceptación del pluralismo social de al Ándalus y la actitud de tolerancia facilitó la vida de las minorías étnicas y religiosas. Se ha dividido la historia de la literatura hispano-hebrea en dos grandes épocas: el periodo andalusí, y el de la España cristiana, según la localización de de sus centros culturales.

-la primera etapa: desde el siglo X hasta mediados del XII: tenía como centro al Ándalus, en ella, se destacan dos periodos que tienen relación con la evolución histórica de al Ándalus.

-a-periodo del califato: siglo X: cuyo característica principal era la asimilación de la lengua y cultura árabes, y la formación de los hispano hebreos en diferentes campos literarios y científicos

-b-el periodo que comprende el siglo XI y la primera mitad del siglo XII, o sea desde los primros Reinos de Taifas hasta los últimos taifas, reinos se convirtieron en centros culturales, y no dudaron en favorecer a los judíos que mostraban talento es el periodo que

510.MAILLO SALGADO Felipe, « *Los arabismos del castellano en la baja Edad media* », Salamanca, 1998, pp.461-462, citado por GALLEGO, op.cit.

se califica de Edad de Oro de la cultura hebrea[511]. La invasión Almohade a mediados del siglo XII, causó un importante éxodo de la población judía hacia los reinos cristianos del norte peninsular, escapando del dilema de la conversión forzada y la intransigencia de los almohades, lo que dio lugar a que el centro de la cultura hispano hebrea se desplazaría a dichos reinos, respectivamente a Toledo y a Barcelona. Esta transición de la segunda mitad del siglo XII al XIII, coincidió con la formación filosófica y literaria de Maimonides[512].

4. La poesía

El renacimiento de esta lengua (hebrea) causó el surgimiento de un sentimiento de nacionalismo cultural entre los judíos de al Ándalus, reservaban el uso de la lengua árabe generalmente a las obras científicas. Junto a la poesía litúrgica tradicional, se desarrolló una poesía religiosa que incorporó innovaciones como la aplicación de la métrica cuantitativa de la poesía árabe. En más de la literatura de las moaxajas y jarchas, en estrecha relación no solo con la literatura árabe, sino también con la literatura romance peninsular.

A partir del siglo XIII, esta producción continua de forma activa en la España cristiana, y claro en frente disminuye en al Ándalus. Es el periodo donde se asiste al renacimiento de la lengua hebrea, que había dejado de utilizarse como lengua hablada, y su uso se delimitaba en al ámbito literario de la poesía litúrgica[513].

Sobre la apertura de la literatura hebrea hacia el árabe, no cabe ninguna duda, la formación de la literatura hebraica andalusí con personalidad propia se da en el momento en que se acepta la técnica, temas de la cultura árabe. La influencia de la poesía árabe sobre la hebrea, se nota en algunos elementos más, los poetas judíos toman además del metro de la poesía árabe, se inspiraban de los temas poéticos árabes, basados sobre la

511.NAVARRO PEIRO, Ángeles. "¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos en al-Ándalus y en la España cristiana?*".* In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp. 53-55

512. Ídem, p56. De la misma manera se puede dividir la etapa cristiana en dos periodos también:

-la primera: abarcaría el siglo XIII y principios del XIV, período en que los judíos estarían al servicio de los reinos cristianos por su nivel cultural oriental, servirían como intérpretes o traductores, con la traducción de obras del árabe al hebreo o al castellano.

-el último período, corresponde a los siglos XIV-XV, época de gran inestabilidad para los judíos, épocas de disputas que habían empezado en el periodo anterior van a persistir, polémicas entre judíos y cristianos, así como polémicas internas dentro del judaísmo , entre partidarios de las ideas expuestas por Maimonides y los que ellas se oponían.

513.GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio » op.cit, p 250-252

simbología, aquí se revela la influencia cultural transmitida del mundo árabe islámico al judío, creando interacción cultural concreta y destacable.

La poesía hebrea absorbió la cultura de su entorno y se desarrolló rápidamente bajo el califato de Córdoba y los Reinos de Taifas, los poetas hispano hebreos imitaron la versificación de la poesía árabe, utilizaron también la división silábica de los poemas, y los sistemas estróficos, el caso de la moaxaja que solía tener entre cinco y siete estrofas, incluyendo una jarcha[514].

No se creó una poesía secular en hebreo que dependía de un proceso cultural, y adoptaba a los modos, intereses y formas de la elite árabe los judíos revivieron su lengua santa, y demostraron que su adopción del árabe, les puede ser un medio importante para transmitir y comunicar con la cultura judía, los gramáticos tuvieron que emplear el árabe para investigar y comprender los detalles del hebreo. Por otra parte, la prosa hebrea conoció su pleno auge en la España cristiana, era escrita en hebreo, su especifidad era su escritura rimada (en forma de maqāma). Existía otra lengua, el judeo- árabe (se le puede definir como una variante de la lengua árabe para consumo interno de los judíos que se caracterizó por escribirse en alfabeto hebreo, con préstamos léxicos hebreos usando registros lingüísticos cercanos al árabe dialectal)[515]**.** Esto no significa que desconocían el árabe clásico, contrario, algunos autores desarrollaron y matizaron su pleno conocimiento a la gramática árabe, citamos entre tantos, a los más destacados: Maimonides y Samuel ibn Nagrella.

Los escritos judeo-árabes de al Ándalus, se conoce como el periodo clásico de la historia lingüística del judeo árabe por referencia a la cercanía lingüística con el árabe clásico y que cuenta con una producción intelectual considerable. Grandes obras filosóficas, apologéticas y hasta obras filológicas y jurídicas, eran escritas en judeo-árabe[516].

Cabe señalar aquí que el género que tuvo mayor repercusión en la historia intelectual del judaísmo se encuentra en lo de la exégesis y la gramática unidos como: exégesis filosófica, es decir la interpretación del texto sagrado a través del análisis lingüístico.

514.NAVARRO PEIRO, Ángeles**.** "¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos en al-Ándalus y en la España cristiana?"op.cit .p 58

515.GALLEGO, María Ángeles**.** « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y suestudio » op.cit, p 247.

516.SAENZ BADILLOS, Angel**.** "Les recherches sur les juifs d'al Andalous dans les vingt cinq dernières années". In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale*, RMMM, N-63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp71.

Otra literatura andalusí en judeo-árabe con una producción filosófico-teológica que cuenta con autores: šelomon Ibn Gabirol: 1020-1057

-Baḥ ya ibn Paquda 1040-1110

-Yehouda ha Levi 1070-1140.

Nos cita Al Maqari, a diferentes poetas en su fuente y dedica páginas para presentar a sus poesías dedicadas a todos los temas[517].Otras disciplinas como medicina y la farmacología eran ciencias desarrolladas por judíos andalusíes, aunque son escasas las que se conservaban.

A parte Maimonides, el judío médico Yūnus ibn Isḥ ak ibn Baklāriš quien vivió en el siglo XII, con su tratado farmacológico *Kitāb al musta'īn II*, reviste especial relevancia por tratarse del primer tratado de su género en utilizar el formato de cuadros sinópticos y disposición en columnas en el Occidente islámico, así como por la riqueza de las fuentes en diversas lenguas. Otras ciencias, la astronomía y astrología eran ciencias desarrolladas en al Ándalus, entre cuales muchos se establecieron en los reinos cristianos y siguieron sus actividades tal Abraham ibn Ezra'. Nos habla Gallego de un tipo de literatura que no ha beneficiado de estudios profundizados a medio camino entre la literatura judeo árabe y la literatura árabe islámica, eran las obras compuestas en árabe por autores musulmanes y transliteradas al alfabeto hebreo; para uso interno de la comunidad judía, eran varios trabajos de contenido médico, en estas obras no se trataba de transliteraciones, sino que en algunas ocasiones se trataba de adaptación lingüística, se trata por lo tanto de la llamada *literatura de transmisión*; esconde a veces obras en las que se reelabora de forma original el conocimiento de autores musulmanes, para el beneficio del lector judío.Es uno de los campos menos trabajados y que puede aportar información de gran relevancia sobre los procesos de transmisión cultural entre el mundo islámico y el mundo judaico en la Edad Media[518].

Para la narración literaria hispano hebrea nació en al Ándalus a la zaga de la narrativa árabe, aunque adquirió su mayor desarrollo y esplendor posteriormente en los reinos cristianos, la narración más antigua es el relato de 'Ašer ben Yehuda, obra del poeta andalusí, Šelomoh ben sahl o ibn ṣ aqbel; obra que pertenece al género de la maqāma

517 Al-Maqqarī, Ahmed b.Mūhammad el Tilimsāni, (1997), *Kitāb nafh al-ṭ ib m fī ġosn al-Andalus al-raṭ ib*, taḥ qīq Iḥ sān 'Abbās , Dār ṣ ādir, Beyrouth,Vol 3, pp 521-522; entre estos poetas, Ibn el mar'azi , nassim al isra'eli, Ibrahim ibn sahl el isra'eli.

518 GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio » op.cit, p253

árabe. Este tipo literario influyo en las obras de los narradores hispano hebreos, no sólo en lo que se refiere a su forma de expresión, prosa rimada con intercalación de poemas métricos, sino también en lo que se refiere a los recursos narrativos[519],

Los origines de la narrativa son más tardíos en la literatura hispanohebrea (aproximadamente en el siglo XII).La primera narrativa es de Salomón ibn Sahal, que vivió e el Andalus en la primera mitad del siglo XII, su tema es el más puro estilo de maqāma del autor árabe, dos protagonistas el pícaro y el narrador, ambos se encuentran, se identifican y se hacen amigos, todo eso en un ambiente musulmán (con harenes, mujeres veladas…)[520].

Los textos religiosos de los judíos de al Ándalus, eran escritos en árabe, se referían a *Dios* llamándole *Allá, imam* para el que dirige la *oración, mimbar* para el *pulpito, qur'an* en vez de *Tora,* era una adopción clara de arabismos y préstamos a nivel lingüístico, que dejaron una fuerte huella en el carácter del hebreo medieval de España[521].

Se expresa de esta manera María Angeles Gallego al describir la producción intelectual de los judíos: **«** *El entusiasmo por la ciencia y la poesía se apoderó de ellos y la España judía se convirtió en el centro de la civilización espiritual, un jardín fragante de poesía alegre……. »*[522]

5. El multiculturalismo de los judíos

Los judíos de al Ándalus se encontraban en verdadera situación a mediados del siglo X, de pluralismo lingüístico, en su vida cotidiana usaban el árabe para comunicarse con sus conciudadanos musulmanes, el hebreo se conservaba para el uso religioso para leer la biblia, el uso del arameo era raro, esta situación era la misma en todo el imperio musulmán, pero en al Ándalus iba naciendo la lengua hebrea. Los judíos aficionados por la lengua árabe, adoptaban dicha lengua, usándola en sus escritos, pero sin renunciar a su lengua sagrada; porque la lengua hebrea para muchos era considerada como una lengua santa que se debía preservar, la lengua de Dios de la Misna.

519 NAVARRO PEIRO, Ángeles**.** "¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos, p 64
520 .GONZALO, MAESO, David.op.cit, pp59-60
521.GARCIA ARENAL, Mercedes. Articulo todavía no publicado, p 23
522.GALLEGO, María Ángeles**.** « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio», son los propósitos del autor judíos, Heinrich Graetz p236.

Y como intento de conservar su lengua los filósofos, filólogos inventaron el sistema de escribir en carácteres hebreos y lengua árabe creando lo que se llama hoy, el judeo-arabe.[523]

¿Qué característica lingüística tenía esta sociedad cosmopolita?

Antes de abordar esta cuestión de producción literaria tenemos que echar un vistazo sobre el uso de la lengua árabe, que se impuso como lengua administrativa y culta. Consistía en un instrumento de comprensión mutua, puesto que existía una triglosia: las personas cultas hablaban tres lenguas, el árabe clásico, el árabe dialectal y el romance. De la misma manera los muladíes y mozárabes hablaban las tres lenguas. Esta triglosia había de reducirse en un bilingüismo puesto que afínales del siglo XIII, los árabes no usaban más que dos lenguas el árabe y romance, lo que produjo la ambivalencia lingüística de al Ándalus.

Conclusión de la tercera parte:

Para concluir esta parte es menester volver sobre la organización de la aljama judía en al Ándalus, que supo protegerse y organizarse dentro de su comunidad y su hogar creando su propia sociedad judía. En el primer capítulo, habíamos presenatdo como era la aplicación del estatuto de ḏimma en al Ándalus y su evlución, después de la fragmentación del califato Omeya, y la participación de judíos en la política de diferentes Reinos de Taifas, hasta la llegada de los Almoravides y Almohdes, que no se mostraron favorables a la presencia judía sobre el suelo andalusí.

Durante el periodo que va desde el año 1009 al 1031, en que desaparece al Califato, el territorio islámico atraviese un periodo de decadencia y desintegración de sus estructuras políticas y sociales, con sus clanes se implantaron las rivalidades tribales, especialmente las del clan de los Sinḥ aŷa y de los Zanāta del Magreb, cuyas intrigas venían a sumarse a las de la población heterogénea de árabes andalusíes y judíos y vieron en todo elemento étnico diferente una amenaza, frente a la expansión cristiana del norte español. La época de los Reinos de Taifas resultó para los judíos en comparación a las calamidades que acompañaron a la destrucción del Califato, un relativo remanso de paz. En la taifa Zirī de Granada a la muerte del rey Ḥabūs, Samuel Ibn Nagrella, el visir judío, consigue que salga elegido la candidatura del hijo mayor de éste Bādis, al cual ayudará en las tareas de gobierno, y en compaña que organiza contra los enemigos exteriores, principalmente las

523.SAENZ BADILLOS, Angel**.** "Les recherches sur les juifs d'al Andalous dans les vingt cinq dernières années", op.cit, p 71.

taifas de Almería, Málaga y Sevilla. Durante esta misma época gozarán de una época de entera libertad, aunque se dieron algunas reacciones anti judías, como la que se produjo contra, Josef Ibn Nagrella, en Granada en el año 1066, en la que morirán miles de judíos por motivos políticos. Se considera este pogromo como el único en la historia del al Ándalus, que causó la desaparición de los judíos.

En el segundo capitulo, hemos presentado a los caracteres de la vida social de las comunidades judías en al Ándalus, que se considera como otra sociedad incrustada en seno de la musulmana, con su organización social, religiosa y cultural, creando un cuadro nunca existido hasta entonces en la Europa medieval. La tolerancia propició el desarrollo de una cultura y una espiritualidad hebrea autónoma, que alcanzó elevadas cotas en la poesía, la gramática, la exégisis bíblica, los comentarios talmúdicos, y el pensamiento jurídico. La produción intelectual judía, marcó el apogeo del pensamiento judío en la Edad Media, pero la llegada de los Almorávides y los Almohades dio golpe de gracia a la brillante cultura judía, ya que la mayoría optaron por huir al Norte de Africa, Oriente o los reinos cristianos del Norte por diferentes motivos que habíamos expuesto a lo largo de esta parte. Esto no significa que las comunidades judías no vivían organizadas, contrario, su jerarquía administrativa era compuesta por el nagid como jefe administrativo y el dayyan como jefe espiritual. Esta coherencia les sirvió para ser los dueños del comercio andalusí, del mismo modo esta estabilidad les sirvió para su producción literaria, filosófica y científica que floreció en un mundo de simbiosis incomparable en aquella época medieval.

En el capitulo cuarto destacamos como la cultura judía no tuvo, a diferencia de la latina, dificultades en entrar en diálogo con elementos de la cultura árabe, tanto cultural como literario, desde el punto de vista religioso, no se vio abocada a una confrontación semejante a la que hemos observado entre los cristianos mozárabes. Miembros de esta comunidad tuvieron acceso a cargos importantes en la administración, hecho que habían aprovechado para defender sus correligionarios sin, por otra parte, recibir críticas de acomodaticios de las instancias religiosas.Existían importantes poblaciones judías en diferentes ciudades andalusíes, su conocimiento del saber rabínico y los grandes logros culturales, de sus miembros creó un nuevo centro de la llamada Edad de Oro, de la literatura hebrea posbíblica.

Los judíos se interesaban por todas las ciencias y artes, convivían con el resto del pueblo llano sometidos a un trato tolerado. Pero sin permitirles edificar nuevos templos, y es lo que ocurrió en el siglo X, cuando la comunidad judía de Córdoba decidió edificar un

nuevo templo, los jurisconsultos musulmanes ordenaron su destrucción[524].En algunos momentos hombres y mujeres están sujetos a normas muy precisas en materia de indumentaria y signos distintivos, los juristas aconsejaban distanciarse de ellos, sobre todo en el dominio comercial, los jueces sientan el principio de que los judíos consideran legítimo estafar a los musulmanes y todos sus negocios, poco más o menos, tienen por objeto fines usureros.

Su peso cultural será muy importante, hubo médicos famosos, como Ibn Šaprut, creador de la escuela talmúdica española, en el campo de la filosofía, destacamos especialmente la figura del cordobés Maimonides, cuya *Summa* o *Guía Perplejos*, tuvo amplísima difusión y será durante esta época cuando se diferencian dentro del Judaísmo dos estilos de la vida, todavía vigentes, el de los sefarditas y el de los asquenazíes centroeuropeos.

524.NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente**. (**2001) *Tres culturas, Tres Religiones,* p53

CUARTA PARTE Convivencia social y el diálogo intercultural y religioso de las tres comunidades en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

CUARTA PARTE Convivencia social y el diálogo intercultural y religioso de las tres comunidades en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

Introducción

La cuestión de las relaciones entre las comunidades religiosas (musulmana, cristiana y judía), que coexistieron en la Península Ibérica durante la Edad Media, ha sido una de las más controvertidas en relación con la caracterización de la evolución histórica de al Ándalus. En efecto, los posicionamientos de los investigadores en torno a este tema pueden llegar a ser completamente contrapuestos, oscilando entre la optimista afirmación de una tolerancia, y la pesimista negación de cualquier forma de convivencia, en esta parte, nos ocupamos de analizar, ¿en qué consiste esta convivencia social?, ¿cuáles han sido sus manifestaciones?, ¿se produjo un diálogo intercultural e influencia, en que concretizó?, ¿cuáles eran sus manifestaciones?, todo esto partiendo de una convivencia social. Aclarando la imagen del otro diferente, y su identidad dentro de la sociedad andalusí.

Una actitud tolerante no implica por consiguiente renuncia a las propias convicciones, mantiene el desacuerdo con las creencias contrarias, y presupone convencer al otro por medio del diálogo y no por la fuerza. El uso de la violencia para imponer determinadas creencias o ideologías, da nacimiento a la intolerancia, y marca el momento de predominio del fanatismo religioso, y la exclusión del otro, frecuentemente de forma física mediante el destierro, la tortura o la muerte. Durante la Edad Media, la especial posición de la Península Ibérica dio ocasión a un encuentro cultural de las tres religiones del libro (Islam, Judaismo y Cristianismo), que ha marcado la cultura europea. Esta parte ofrece una síntesis del fenómeno en toda su amplitud, y en sus diversos momentos políticos de al Andalus, así como las personas. Este encuentro entre las tres religiones del libro, y entre las culturas no fue siempre pacífico,y estuvo marcado por tensiones sociales y políticas que transformaron el mapa hispano.El estado musulmán implicará una nueva construcción identidaria en la que en mayor o menor medida, confluyen otras identidades particulares con las que será necesario interactuar; pero lo mejor era interactuar e interrelacionarse con el otro mediante vías pacificas, me refiero al grado de diálogo intercultural e interreligioso,que conoció este suelo, el estatuto de Ḏimma que atribuía ciertos previlegios a los ḏimmies en cambio de protección, parece perder su verdadera esencia, la estricta aplicación del estatuto nunca ha sido aplicable en al Ándalus, lo que permitió los contactos culturales y las relaciones interculturales. Pretendemos en esta parte presentar y examinar el mundo lleno y los lugares de encuentro entre los musulmanes y

d immíes, espacios de convivencia. La convivencia de elementos extranjeros y nativos, fomentada por los matrimonios mixtos y por el contacto diario de la vida comercial y social, estimularía la aculturación y empujaría a los cristianos hacia el Islam con mención especial de las imágenes de identidad social y alteridad, y los aspectos de diálogo intercultural y religioso.

Capítulo I

Convivencia social de las tres comunidades y las relaciones intracomunitarios en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

Capítulo I

Convivencia social de las tres comunidades y las relaciones intracomunitarios en al Ándalus desde 1031 hasta 1232

1. Al Andalus de las tres culturas

La tema de las tres culturas, o bien, si hubo tres culturas en al Andalus o no, está analizado desde diferentes ángulos, y resultaría oportuno situar bien si las hubo o no, nos declara María Jesús Viguera a este propósito:

> « *Al Ándalus de las tres culturas es un mito, pero en la historia existen los símbolos, y para ser honrados hay que reconocer que esas convivencias entre las tres religiones estuvo marcada por tensiones, conflictos e incluso violencia, pero…ha sido una prefiguración importante de lo que podríamos esperar para el futuro*"[525].

Si las tres culturas eran un mito, la convivencia no lo era. Abordar el tema de la convivencia entre cristianos y musulmanes en la España de la Edad Media puede parecer un intento temerario, y a todas luces contra corriente, pese a que, a menudo que el tratameinto del tema debe partir de un planteamiento claro de la significación de los conceptos, tolerancia y convivencia.Y de cuantas culturas habían existido,

> « *Al-Andalus, como cualquier sociedad pluriétnica, fue una sociedad fraguada de tensiones y conflictos étnicos y religiosos, algo que el "de al-Andalus"tiende de borrar presentándonos un panorama de convivencia idílica entre "tres culturas".Es cierto, hubo tres religiones (pero una sola cultura, la arábigo-islamica), se produjo un extraordinario enrequicimiento cultural del que participaron, y al que contribuyeron, todos los grupos"*[526].

No se trata de analizar la existencia de tres culturas es mucho más difícil que eso, asegurar la convivencia pacífica de las tres comunidades religiosas, era neutralizar las tensiones entre las distintas razas que llegaron a constituir motivo de máxima preocupación

525.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus*"*.In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, p 154.
526.GARCIA ARENAL, Mercedes.(2003), *La Diáspora*, op.cit, p 15

para los gobernantes musulmanes, a la población indígena mezclada de iberos y romanos, se unía la minoría germánica de los visigodos, los judíos, los árabes y los beréberes. Responder a la pregunta referida al proceso de convivencia, no es fácil, en primer lugar por el problema que ha planteado el sentido propio del término convivencia, que ha pasado por diversas formas de entenderse. *"Mientras no se exigió cambiar la forma de vida desde el poder, se puede hablar de una convivencia armónica, pasiva*"[527].

Si excluimos el poder, significa que los antagonismos eran resultado de otros factores, y parece que el conflicto entre los grupos no fueron más que expresión de enfrentamientos de raíz socio-económica, los sufrían pobres y ricos, dependiendo de las circunstancias y los intereses, de la armonía al conflicto se pasaba con facilidad si había un cambio de intereses provocados por alguna cuestión en particular;

> "*cristianos, musulmanes y judíos se mezclaban unos con otros de manera simultánea en un conjunto de esferas…la competencia degeneraba fácilmente en hostilidad, con frecuencia expresada con el lenguaje de polémicas religiosa-en apariencia religiosa, pero en esencia una expresión de tensión social o económica"*[528]

Lo que implicaría que la ruptura de la convivencia es resultada de desacuerdos socio-económicos, los aspectos culturales eran permitidos a condición de que se realizasen lejos de la comunidad musulmana, retirarse para festejar, medida que no era aplicada con rigor puesto que los ḏimmies solían expresarse y compartir con los musulmanes momentos de sus festejos.La existencia de una sociedad multicultural era una verdad vivida cotidianamente, esta convivencia expresada a veces como una *conveniencia*, una formula de vida entre los grupos étnico-religiosos, donde coexistían las tres comunidades en el mismo espacio reflejando un modelo social único en al Ándalus, donde la imagen del otro no era muy clara, puesto que lo cultural era compartido.

Durkheim declara: "*los intereses nunca unen a los hombres más que breves instantes, los contratos son meras treguas en un antagonismo continuado.No hay nada menos constante que en interés. Hoy me uno a ti; mañana me convertiré en tu enemigo"*[529]

527.FUENTES, María Jesús**.** (2010), I*dentidad y Convivencia, Musulmanes y Judías en la España Medieval,* Ed.Polifemo , Madrid, , p 183

528.CATLOS A, Brian. **"**Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios*".*In *RHM,* 12, (2001-2002), p186

529 .DURKHEIM, Emile. (1967), *De la Division del trabajo social,* Ed.Schapire, Buenos Aires , p 204

Las frases definen bien algunos aspectos de las relaciones entre mayoría y minoría religiosas en algunos momentos de la historia en general, y de la España medieval en particular, esas comunidades vivieron en armonía o en discordia dependiendo de los intereses de unos o de otros.

¿Por qué se considera la España Medieval un espacio multicultural?

¿Qué tipo de relación unía las diferentes etnías en al Ándalus?,

¿Qué tipo de convivencia interconfesional existía en al Ándalus, y que hay de verdad en la existencia de una convivencia intercomunitaria?

Responder a estas preguntas no es fácil, en primer lugar por el problema que ha planteado el sentido del propio término *Convivencia*, como ya lo ha señalado Américo Castro, utilizó el término haciendo de manifiesto la armonía de relaciones que acabó con una integración de las minorías,y en seguida muchos autores posteriores a Castro han hecho contribuciones interesantes:

El término convivencia ha sido puesto en tela de juicio, muy críticos del término han sido:

Teófilo Ruiz, negó la validez del concepto de convivencia para quien esta nunca pudo comprobarse a través del estudio documental, y aduce que es imposible usar esta noción sin la carga de su bagaje romántico no era más que un cuadro complaciente alejado de la realidad[530].

Marín y Pérez por sus partes consideran el término como elemento de propaganda[531].Para Salvador Martínez, no es posible extender la convivencia a la realidad de la mayoría de la población ibérica ya que los contactos entre grupos religiosos, y la aculturación a que dieron lugar fueron solamente experiencias de una pequeña minoría, aquella élite que frecuentaba las cortes reales y participaba en los proyectos financieros y artísticos de los reyes. Su argumento se basa sobre la realidad de la convivencia cultural, señalando la ausencia de la realidad de la autentica convivencia, la convivencia social[532]

530.TEOFILO, Ruiz. "Trading wiht the other». *In Economic Exchanges between Muslims, Jews and Christians in late Medieval Northern Castile"*, Roger Collins, Anthony Goodman (Eds), Medieval Spain: Culture, conflicts and coexistence: Studies in honour ofAngust Mackay, Polgrave Macmillan, Nueva York, 2002.

531.MARIN, Manuela y PEREZ, Joseph. « L'Espagne des trois religions du mythe aux réalités, Introduction » .In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale,RMMM,* N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman**,** pp.23-27.

532.SALVADOR MARTINEZ H. op.cit, pp11-14

Por su parte, Francisco García Fitz, dice que existía una diferencia entre tipos de convivencia, política, cultural y social, aunque termina por concluir que se trata de un mito moderno, sin posibilidades de ser corroborado para los tiempos medievales[533].

En cambio, considerados los modelos anteriores como estructuralistas y teológicos Nirenberg, afirma que el sometimiento de minorías forma parte de las estructuras políticas, económicas y culturales del periodo que estudiamos, sostiene que los discursos intolerantes no se encuentran aislados de otros conjuntos e ideas y estructuras de las que dependen, y advierte por ultimo, que la violencia puede reestructurar a la sociedad promoviendo nuevos patrones de ordenamiento, sin descuidar tampoco la capacidad de reacción de los individuos implicados, sostiene la importancia de las funciones que estos actores desempeñan en una sociedad determinada, la violencia pues está considerada como un estimulo[534].Sus estudios pueden incluirse en la categoría de estudios que hacen hincapié en los determinantes políticos y económicos, como raíces de los sucesos de violencia contra minorías religiosas. Señala la diferencia entre las relaciones individuales y las colectivas, mientras las primeras podían ser buenas, no lo eran necesariamente entre los grupos a los que pertenecían los individuos.

John Tolan, se suma a este debate y siguiendo la línea similar a Ninrenberg, cuestiona la validez de la aplicación de categorías como tolerancia-aceptación y exclusión-violencia, argumentando que sus modernas connotaciones llevan erróneamente a pensar que los grupos cristianos de la Edad Media tenían actitudes contradictorias hacia las minorías religiosas, considera que, para la mentalidad cristiana, la tolerancia y la intolerancia eran inseparables ya que la inferioridad de ciertas minorías justificaba tanto su aceptación como su represión[535].

Brian Catlos, defendió el término convivencia, iniciando en la idea de que fue el interés lo que movió a mantener las relaciones armónicas entre los diferentes grupos. En su estudio sobre los mudéjares de Aragón, opina que ni la aculturación ni la violencia extrema fue lo cotidiano,y en su lugar prefiere concentrarse en las relaciones interreligiosas construidas y sostenidas a través de un sistema de intereses y negociaciones

533.GARCIA FITZ, Francisco. "Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispana", mito o realidad?".In *Tolerancia y Convivencia Étnico-Religiosa en la Península Ibérica, durante la Edad Media,* III Jornadas de cultura islámica Alejandro Jarcia Sanjuán (Ed.), Universidad de Huelva, 2003 p 15

534.NIRENBERG, David. (2001.*Comunidades de Violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Ed. Península, Barcelona, p15

535.TOLAN, John. (1999), *"*Une connivence bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibérique au Moyen Age".In Guy Saupin, Rémi Fabre y Marcel Lawnay (eds), *la Tolérance:* Colloque international de Nantes, mai 1998, Quatrième Centenaire de l'édit de Nantes, Press Universitaire de Rennes, Rennes. pp385-386

reciprocas.Catlos, nos hace descubrir un término por el que podemos abordar la cuestión de convivencia, usando otra terminología: *conveniencia*, para él este término no implica nociones románticas, aborda la cuestión de relaciones sociales con sus acuerdos y desacuerdos[536].Los miembros de las tres comunidades se mezclaban de manera simultánea en un conjunto de esferas, la competencia degeneraba en hostilidad, con frecuencia expresada con el lenguaje de la polémica religiosa, en apariencia religiosa, pero en esencia una expresión de tensión social o económica.

La utilización de diferentes términos para definir el modelo de relaciones entre las tres comunidades ha dependido en buena medida de momentos y tendencias políticas. Algunos autores han preferido acudir a otros términos, evitando el concepto convivencia para quienes, la dosis idílicas deformaba la realidad de la existencia de minorías en le Edad Media. Otros términos tal; *coexistencia, conveniencia* para definir con más exactitud el carácter de las relaciones. Benito Ruano, apuntaba que la idea de convivencia se ha convertido en un tópico o un mito:

"*La exaltación que se ha hecho de la convivencia en España de las tres culturas en la Edad Media, que se ha convertido en un tópico, en un mito, y no solo para la investigación histórica, sino también desde el punto de vista de la sociedad en general"*[537].

Por otra parte Viguera señala:

"La configuración de la convivencialidad muestra los intereses del presente en torno, sobre todo, a la situación en Oriente Medio y de la emigración a Europa"[538]

Aparte de estos intereses se puede defender un modelo u otro de relaciones dependiendo de aspectos muy diferentes.

A este propósito se debe señalar que en las fronteras se crean ambientes favorables a procesos de asimilación y aculturación y la aparición de nuevas herramientas conceptuales la transculturalidad y el mimetismo[539].

536.CATLOS, Brian A**.** (2008), *Vencedores y Vencidos: Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300,* op.cit, pp 151-152

537.Benito Ruano citado por Maria Jesus FUENTS: *Identidad y Convivencia*, p 179.

538.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Cristianos, Judíos y Musulmanes en al Ándalus " .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo***,** op.cit,.p45

539.Dos de los más utilizados son, Transculturación: que intenta reemplazar a la noción de aculturación, entendida como el cambio realizado por una cultura para parecerse a otra en un proceso que parecía ser de una sola dirección. En esta transculturación sostiene que en estos contactos se experimentan cambios mutuos y se eliminan las jerarquías entre las culturas involucradas. Mimetismo: se entiende no solo una apropiación de elementos de parte de un grupo, sino también la forma en que imitan de forma deformada ciertos rasgos culturales y/o religiosos Se intenta observar la imitación y la resistencia simultanea que puede darse entre grupos que llevan a la cabeza este proceso; Para más detalles sobre los conceptos en relación con este punto.

2. Convivencia social o política de conveniencia

La idea de convivencia, entendida como forma de vida armónica entre la tres comunidades, tal como la definió Américo Castro a mediados del siglo XX, ha sido un objeto de un profundo debate, muchos historiadores han intentado resolver el problema de las contradicciones evidentes en la compleja red de relaciones sociales que aunaban los miembros de las tres religiones, algunos siguiendo la línea de Castro, han enfatizado la armonía y la buena *convivencia*, otros no creen en relaciones idílicas y se limitan a hablar de *coexistencia*, otros prefieren calificar estas relaciones de simple *conveniencia*. Las alianzas militares, y los tratados facilitaban el comercio, y los intercambios comerciales entre los reinos de taifas con los reinos cristianos, la cooperación diplomática, y las relaciones cordiales entre príncipes cristianos y musulmanes, en el pacto del año 1069, Sancho IV de Pamplona considera al-Muqtadir[540], como su amigo, todo este tipo de relación es conveniencia.

"Esta ambivalencia en relación con los enfrentamientos ecuménicos se refleja en el hecho de que aunque el éxito contra el infiel pudiera haberse considerado digno de elogio, no constituía la única medida de prestigio"[541].

Al-Muqtadir tomo el laqab de "el poderoso", tras vencer a su propio hermano Yūsuf, lo que significa que el hecho de pagar parias era para protegerse de los cristianos, que en el mismo tiempo, manipulaban los unos contra los otros en un juego en el que la motivación religiosa era totalmente ausente.

Cuando, Sayf al Dawla (ʻAbd el Malik ibn Ahmed el Mustaʾīn), el heredero exiliado de los Banū Hūd, sus propiedades eran reducidas con las llegada de los Almorávides, a los municipios de Rueda y Borja, se dirigió a Alfonso VII, que le concedió nuevos territorios cerca de Toledo, se cuenta que Sayf el Dawla ayudaba en los campamentos de su señor contra Alfonso el batallador, y como murió en defensa de los intereses castellanos en el Sur[542].

Las manifestaciones de la política de conveniencia, se notaban en las acciones de individuos, soldados, que estaban a los dos lados, buscando la fortuna; el noble castellano Rodrigo Díaz de Vivar, el Cid, fue el que tuvo mayor éxito conocido por la conquista de Valencia el año 1094; a pesar de sus convicciones cristianas parece que el Cid, constituyó

540.Aḥmed ibn Sūlaymān Ibn Hūd, llamado el Muqtadir, hijo de Sūlaymān el Mustaʾīn el fundador de la taifa Hudī, Ibn Jatib, T2, op.cit, p 168.

541.CATLOS op.cit , p 99

542.ʻImad el Dawla, padre de Sayf el Dawla, también era implicado en alianzas con cristianos, cuando fue expulsado de Zaragoza, pidió la ayuda de Alfonso del Batallador contra los Almorávides Idem, p 101.Ibn Jatīb, pp173-175

una contradicción, luchó contra los cristianos, al lado de musulmanes, el enemigo de los musulmanes de Valencia, para la ciudad islámica de Zaragoza era un gran héroe, por eso recibió el título de Sayyidi (Cid mi señor), Sidi tras capitanear las fuerzas de al-Mu'tamid de Sevilla hacia una victoria sobre "Almuẓafar rey de Granada", y sus aliados castellanos y navarros el año 1064, sirvió fielmente a sus señores en las diferentes taifas.
Otra figura ambigua, era Alvar Fañéz (o Hañez)[543],era el sobrino del Cid, otro experto guerrero, que el año 1085 fue enviado por Alfonso VI para ayudar a que se instalará en Valencia el igualmente príncipe Al-Qādir[544], quien era gobernador de Toledo (1075-1080) vasallo de Alfonso. Este había sido privado de su reino en Toledo, se le ofreció la ciudad levantina de Valencia, Alvar llevaba incursiones en nombre de los dos, al Qādir y Alfonso en contra del territorio Hūdī. Es lo que señala también el emir 'Abd Allah en sus memorias, cuenta como:

> *"Álvar Hañez, era el jefe cristiano que tenía a su cargo las regiones de Granada y Almeria… tomé pues, la resolución de contentar a Álvar Háñez, dándole lo menos posible, y haciendo con él un pacto para que, después de recibir las sumas, no se acercase a ninguno de mis estados.Aceptó y, una vez cobradas las sumas, me dijo: "De mí nada tienes que temer ahora"" [545]*

Es un ejemplo significativo de la politica de conveniencia, al pagar a este caudillo se respetaban los pactos y acuerdos.Del mismo modo, Sisnando Davidiz, figura que conlleva muchas semejanzas que las dos precedentes, un mozárabe de la región de Coímbra, había sido capturado en una incursión de al Mu'taḍid (1041/1068-9) de Sevilla, se convirtió en el administrador de confianza, de esta taifa, pero después se fue para servir a Fernando I de Castilla en las mismas funciones, había implementado las políticas conciliadoras de Alfonso hacia los musulmanes y mozárabes de Toledo (1085), cuando fue designado gobernador de la ciudad, después dispuesto de este cargo por las maquinaciones de la reina Constanza y sus partidarios franceses[546].

> *" A pesar de las alianzas temporales con el infiel pudieran en realidad haberse observado como beneficiosas o necesarias para el logro de objetivos islámicos" o cristianos transcendentes, está claro que la carencia de solidaridad étnico-religiosa y de*

543.La biografia de este general castellano, cuyo nombre, más o menos deformado, sale con bastante frecuencia en las crónicas árabes.
544.Nos referimos al Qādir bi-Allah Yahia, nieto de Ḏil-Nūn citado anteriormente.
545 .Mamorias del rey 'Abd Allah, op.cit, pp262-263
546 .Detalles señalados por Brian Catlos pp101-103

resolución moral demostrada por los distintos principados de la península contemporánea fue el resultado del simple pragmatismo»[547]**.**

Relacionado con Coimbra, y con independencia de su lugar originario, el personaje de Sisnando Davídiz se nos aparece como el prototipo de mozárabe feudal, no solo por sus andanzas militares con al-Mu'taḍ id y Alfonso VI, sino por su ideario de «reconquista», tan vivamente expresado al zirí 'Abd Allah[548].

El término de *conveniencia*, sostenido por Catlos es una justificación en mantener buenas relaciones en las esferas políticas, con un mutuo interés social y económico calificado de convivencia. "*En las esferas legal, económica y social fueron los convenios negociados dictados por el mutuo interés-conveniencia-os que determinaron las relaciones entre grupos e individuos a través de las divisiones sectaria etno-religiosas"*[549]

Desde los principios de la conquista musulmana de la Península Ibérica, existen pruebas de una amplia interacción, las iglesias y sistemas monetarios eran compartidos y bilingües, si el concepto convivencia se usa en un marco social, el de conveniencia se limita al político.

En el mismo contexto se señala el papel de Sisnando[550], que había servido como embajador entre al-Mu'taḍ id y Fernando, y teniendo miedo de al- Mu'taḍ id se alió al campo cristiano, con su gran experiencia de caminos y fronteras y acabado de dominar la política del gobierno, sirvió a sus soberanos con muchas intelegencia[551], sabía que Alfonso VI, quiere acabar con los reinos de Taifas, pero difería mucho en el procedimiento, aconsejaba a su rey de que mantuviese a al-Qādir, como gobernador de la ciudad, le haría acudir a la intevención extranjera, pero el rey no quiso atender a sus buenos consejos, es lo concluyó Ibn Bassām, quien nos asegura que había entre los cristianos algunos consejeros dotados de suficiente perspicacia para perver el peligro Almoravide, y trataba de influir en la conducta del monarca[552]. Cuando Alfonso VI, conquistó Toledo le aconsejó Sisnando de que:

« No has de encontrar le decía a Alfonso-otras gentes que la mantengan próspera, ni topará con un gobernador ('amil) que te

547.Idem , p 111

548.GARCIA GOMEZ, E. y MENENDEZ PIDAL, R. «El conde mozárabe Sisnando davídiz y la política de Alfonso VI con los taifas». *Al-Andalus*, 1947, vol. 12, Fasc. I, 1947, pp. 27-41

549.CATLOS, Brian. **"**Contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interaccion entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios*"*.In RHM, 12, 2001-2002, p268

550.Sisnando Davidiz , aluazir de Coimbra, o ششنند

551.MENENDEZ PIDAL, Ramón GARCIA Gómez, op.cit, pp29-31

552.Idem, pp36-37

obedezca mejor que Ibn Ḏi-l-Nūn » pero « Alfonso rehusaba cuanto no fuera persistir en su necia conducta »… ».Extiende tus alas protectoras sobre los habitantes y atráete sus tributos, a cambio de la sombra que les des.No te ensañes con los reyes de la Península, porque no podrás prescindir de ellos .Ten en cuenta que, si no haces más que enseñarte con ellos, y hostigarlos sin tregua, acabarás por hacerlos salir de tu influencia y obligarlos a recurrir a la intervención de otro »[553]

La convivencia de Sisnando y su relación con los musulmanes le dio una idea clara sobre la situación de Toledo después de su reconquista, aconsejó al monarca Alfonso, cuando profanó la mezquita aljama de Toledo, que proceder así será inflamar de cólera los pechos y provocar revueltas y descontentos, en seguida ocasionó la venida de los Almoravides el año siguiente; no era más que una reacción a la política de Alfonso VI, y para reanimar el Islam español.

La política que aconsejaba Sisnando de servirse de los reyes de Taifas como gobernadores, fue verdaderamente seguida por Alfonso, pero la cristianización de la mezquita, se considera dura negación de las prácticas de benévola convivencia.

¿Cómo se desenvuelve el diálogo entre las diferentes comunidades religiosas y cómo se podía delimitar el hecho de convivencia?

3. Los límites de la convivencia en al Ándalus

Los contactos con otras religiones y culturas se dieron desde muy pronto en todo el territorio de al Ándalus, los procesos de arabización e islamización produjeron un sistema de normas comunes que rigen la vida social, la vida religiosa era respetada cada comunidad podía confesar su dogma libremente. Lo que resultaría que arabización o islamización, en ambos casos se trata de la absorción por parte de una sociedad una serie de modelos y conductas pertenecientes en origen en otra, pero, la diferencia está en si la arabización se efecuará en la esfera cultural, un fenómeno de aculturación progresiva derivada del contacto, la interacción e incluso la admiración por la cultura de los musulmanes, la adopción de una serie de hábitos, de un sistema cultural perteneciente al mundo musulmán, no implica a un cambio en las creencias religiosas.

La islamización, es la aceptación de los preceptos y principios de la religión musulmana, será en muchas ocasiones una consecuencia de esta primera fase de acomodación y

553 .Idem, p 32

familiarización con los esquemas de la población de la religión musulmana establecidos en la Península ibérica[554].

Entre islamización y arabización evocamos otros conceptos (tolerancia/convivencia), en relación con los dos anteriores: Valdeon Baruque si admite el concepto de convivencia rechaza él de tolerancia.

> *"Ciertmente podrá discutirse los limites en los que se desenvolvía esa convivencia, fallicida en algunas ocasiones, y que de ningún modo puede ser admitida como un espejo de tolerancia, concepto que no es posible aplicar a las sociedades europeas hasta muchos siglos más tarde"*[555].

Abd Eluahed; Akmir opina:

> **"***La manera de abordar fenómenos bélicos, políticos, económicos, sociales, religiosos y culturles, nos acerca a la percepción que cada grupo étnico o religioso tenia del otro, queda bien claro que es completamente utópico considerar los ocho siglos de la presencia islmaica e al Andalus como un largo y monótono periodo de tolerancia, pero es tambien excesivmente exagerado considerarlo como un periodo de lucha sin treguas entre los diferentes grupos religiosos o étnicos"*[556]**.**

Otros si admitían la conviviencia, y de la misma manera aceptaban el de tolerancia, pero a condición de situarlos dentro de limites temporales fijos, al Ándalus, no era espacio donde no faltaban los enfrentamientos y luchas, pero era espacio de concordancia y treguas respetadas en otros momentos. Esta opinión parece la sostenida lógicamente, porque en toda sociedad brotan de vez en cuando desacuerdos que no resultarían duraderos, tal situación es una lógica de toda convivencia que no excluye las diferencias que se resultarían también complementarias.

La diferencia en la estructura social de cada comunidad, dio lugar a un distanciamiento creando a veces una coexistencia real de los grupos con una convivencia social y cultural. Lo que resultaría que la identidad confesional establecía los limites en la

554 .FEIJOO, Manel. "Cristiandad e Islam, identidad y multiculturalidad », op.cit, p803.
555.VALDEON BARUQUE, Julio**.** "El siglo XVI: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones". In *Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España Medieval: De la aceptación al rechazo*, Valladolid, 2004, Ámbito (Ed.), Fundación Duque de Soria, p125.
556.AKMIR, Abdeluahed. *"*La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus*"*. op.cit, p 16

interacción individual diaria, igualmente estas fronteras político religiosas también y con frecuencia podían atravesarse con dificultad.

"*…en la Peninsula Ibérica convivían tres culturas independientes, autónomas, delimitadas y, sin embargo, homogéneas, complementarias y completas"*[557]

La nobleza musulmana necesitó a los mozárabes y judíos, y sacó muchos beneficios de sus servicios, eran astrónomos, diplomáticos, financieros, médicos y traductores, estaba obligada convivir con ellos. Los mozárabes estaban bien considerados por los Omeyas, pero las actitudes exageradas de Eulogio y Álvaro creó este distanciamiento y animó los soberanos en cuidar sus relaciones con los mozárabes, si las rebeldías no habían estallado dicho grupo hubiera tenido más importancia social dentro de la sociedad musulmana.Pero, ni la resistencia de los mártires cordobeses, ni la rebelión y apostasía de 'Umar ibn Hafsūn modificaron la tolerancia religiosa y la convivencia social y cultural.

La relación con los judíos era más limitada, la monarquía Omeya y la nobleza se limitaron a la convivencia cultural en provecho propio, por lo tanto los judíos aceptaron los vehículos culturales y lingüísticos de los musulmanes y los abrazaron. Pero mientras los letrados judíos gozaron de tal convivencia cultural, los ricos fueron odiados y despreciados, tanto por los musulmanes como por los mozárabes, los judíos pobres eran encerrados en sus barrios.

Entre las minorías privilegiadas que crean la historia política y los que crean la historia social, deberíamos buscar estas camarillas**,** no tenemos que mal interpretar los acontecimientos singulares como algo significativo, sino analizar mejor el significado de los hechos, alejándonos de la subjetividad.

Se debe recordar a este propósito, que la presencia de soldados mozárabes en el ejército musulmán y de modo especial en la campaña contra Toledo rebelde, es más significativa por tener ese levantamiento un matiz abiertamente nacionalista, se indica que el elemento religioso todavía no se había identificado con lo nacional, la presencia de los soldados mozárabes en el ejército musulmán indica que era de fiar para el gobierno, se sentían ligados al gobierno y formar parte de su programa político. Por otra parte, la convivencia no implicaba armonía y tolerancia permanente situación que se daba en Aragón, donde la violencia estaba casi ritualizada, parte de un mismo sistema, era la garantía a un cierto grado de paz y convivencia, convivencia basada sobre un sistema de

557 .NICOLAS ALBARRACIN, J.Vicente**,** op.cit, p 45

segregación que implicaba e interesaba a todas las comunidades, "*no se dio en al Ándalus pero sí allí (Aragón)*"[558].

Los episodios de violencia entre el grupo y la mayoría, representaban una frontera, en las ocasiones de crisis. Frontera que no existía en el campo de conocimientos que eran interconfesional, muchos judíos habían sido discípulos de maestros musulmanes, Ibn Bassam se refiere a un judío llamado, Yūsuf ibn Ishaq al-isrā'ili, quien apreciaba su talento e inteligencia, los judíos podían tener acceso al Corán, algunos podían escribir sobre los errores que a sus ojos existían en el Corán,

3. Las capitulaciones y los pactos

El Corán la fuente fundamental para cualquier aspecto de la vida individual y social del musulmán, y su relación que atañe a la actitud ante otros grupos mediante el establecimiento de determinado pacto y acuerdos, lo que hace reflejar una voluntad de regular las relaciones con esos grupos en forma pacífica. Con el objetivo de lograr una integración y una convivencia lo más pacifica posible entre los miembros de la comunidad. El Islam había establecido desde sus inicios los principios de libertad e igualdad social, se trata en lo que se convierte su nociones jurídicas, tal fue el pacto constitucional de la Medina mediante el que el profeta Mohammad, (Que la paz sea con él), integrando a las tribus judías como miembros se deben protección, lo que plantea históricamente la coexistencia pacífica entre todos los miembros de la comunidad. El segundo califa ortodoxo *'Umar ibn al Ḫattab* estableció con los judíos y cristianos de Naŷrān, un pacto en el Yemen a principios de la conquista musulmana[559].Los conquistadores de la hispana musulmana aplicaron las mismas reglas, pactos que regulaban las mutuas relaciones, entre los autóctonos y los conquistadores a cambio de condiciones[560].

558.GARCIA ARENAL, Mercedes Articulo, op.cit, p 5

559.Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṯ El 'brī El Yāhūdī fi el ġarb el Islāmī,op*.cit, p 23

560. CHICA GARRIDO, Margarit La. "Mozárabes y judíos en la alta Edad Madia". In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia*, Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed.Al-Fadila, pp 53-54.

Según el tratado de'Umar ibn al Ḫattab , se tolera la existencia del Cristianismo prohibiendo,

-Todo culto fuera de iglesias

-Nunca deben tratar de mezclarse y confundirse con los creyentes

- Se les exige un juramento de fidelidad

-Quedan sujetos a tributo que era de dos clases (la capitación de los no creyentes o tributo personal, y otro impuesto que era común a los creyentes y los no creyentes)

-La capitación personal la ŷizya desaparecía desde el momento de la conversión al Islam

-Se les prohíbe todo proselitismo quedando castigados con la pena de muerte

- Se les prohíbe tener criados musulmanes

-En el comercio se prohíbe la venta en público del vino y de la carne de cerdo.

-Se permite el matrimonio entre musulmán y cristiana o judía conservando ésta su religión

Generalmente las dos partes tenían mucho interés en la observancia del pacto en áreas de convivencia. Uno de los ámbitos donde se pueden apreciar con claridad las vías de regulación pacifica y no violenta, es el de las relaciones con los elementos externos, el modo y la estrategia que una comunidad utiliza en sus relaciones con otras comunidades o diferentes pueblos, con las que está obligada en momentos concretos de convivir con ellos.

El islam desde sus primeros tiempos, establecía pactos con gentes no pertenecientes a Dar El Islam, (expresión que contrapone a la de Dar el Ḥarb).El Islam basado sobre mecanismos para regular los comportamientos y relaciones con las comunidades no musulmanes que existen, viven de manera definitiva en Dar el Islam.

Reconocer la existencia de numerosos elementos y circunstancias que favorecieron la convivencia pacífica en al Ándalus, y no de la integración, era hecho concreto que viene determinado por el marco institucional, para conformar la evolución de la *Umma.*

Las dos figuras institucionales que durante la Edad Media se aplicaría a las relaciones de convivencia, nos referimos a la *Ḏimma* y el *Amān*.

El primer consiste en una especie de contrato entre el estado musulmán y el representante de la comunidad monoteísta, según el cual se garantiza a los miembros de esta comunidad un cierto estatuto bajo la autoridad musulmana, con algunos deberes y privilegios, contrato definido mediante el que se permite a los no musulmanes permanecer y ser protegidos en estas tierras en cambio de algunas obligaciones.

El *Amān* por otra parte, es un contrato por el que esta tolerancia relativa y flexibilidad está extendida su aplicación sobre el enemigo, mediante este contrato (que suele ser una promesa oral de protección), gracias el que un no creyente puede vivir temporalmente en territorio musulmán, en beneficio de este *Amān*.

Se conserva un documento de gran valor, la carta que ‘Abd el aziz, hijo de Mūsa primer gobernador arabe de al Ándalus (714-716), envía al señor cristino de Murcia, jurando respeto tanto a los bienes, creencias y lugres de culto, esta carta se considera como el pacto más antiguo entre los musulmanes y critianos en al Andalus, su importancia se

---

-Se les permitía una organización autónoma de su comunidad, sus jueces los gobernaban según sus leyes tradicionales. Sólo en asuntos públicos y en los relacionados con musulmanes, se les sometía a las leyes musulmanas.

debe a que marcará las pautas a seguir, en el trato con el otro durante gran parte de la presencia islámica en al-Ándalus[561].

La evolución de las comunidades cristianas y judías iría evolucionando con el tiempo y sufría variaciones; los escritos históricos no nos llevan a la misma visión de la figura del protegido o ḏ immí, en territorio de al Ándalus, consecuencia de la evolución de su situación política social y cultural. A la situación de las comunidades no musulmanas en la Edad Media no se puede aplicar y comprobar que seguían manteniendo cierto estatuto aplicado con rigor, con el tiempo su modo de vida era parecido al musulmán.

Podemos caracterizar la situación de los ḏ immíes de ser flexible y tolerante, existen muchos testimonios de cómo las prohibiciones teóricas (restricción de vestimenta distinta, prohibición de montar a caballo, restricción de la profesión de culto, restricciones cívicas como la prohibición de ocupar cargos administrativos, políticos y militares), se había existido, y no habían sido aplicadas. ¿Si estas prohibiciones y restricciones habían existido nos preguntamos pues, por que las comunidades judías y cristianas no habían optado por la emigración en los primeros tiempos de la conquista? , ¿No obstante seguían viviendo en simbiosis con los musulmanes?

Si estas restricciones habían existido a lo largo de la historia de al Ándalus, estas comunidades habían de pensar en el mejoramiento de su condición o en el alejamiento territorial; la emigración. Los únicos testimonios que tenemos sobre la opresión de las comunidades cristiana y judía, está delimitado en el tiempo, época Almohade y Almorávide, debido a una política e ideologías que no eran andalusíes, estos norte africanos habían decretado la expulsión de los no musulmanes, o la conversión forzada, según algunos historiadores y por diferentes motivos políticos para frenar el proceso de Reconquista[562].

Se conserva el texto de la capitulación firmada en 713, citada anteriormente, como motivo de la rendición de Orihuela, por el jefe árabe, 'Abd al-'Azīz, hijo de Mūsa b.Nūṣ ayr y por Teodomiro príncipe visigodo de la provincia de Murcia, por ésta y otras fuentes sabemos que para la población indígena cristiana y judía, que se había sometido a la soberanía musulmana las condiciones de vida no eran, peores que anteriormente bajo

561.AKMIR, Abdeluahed. "La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus, op.cit, p16

562.El Corán es la fuente fundamental para cualquier aspecto de la vida institucional o social del musulmán. A este propósito se debe señalar que las religiones se han utilizado en numerosas ocasiones como ideologías del poder, justificando la violencia e incluso la guerra, creando en realidad lo que se planteaba era una cuestión político-cultural. El Corán trata de potenciar unos valores, con el objetivo de lograr una integración y una convivencia pacífica posibles entre los miembros de la comunidad; para el Islam el Judaísmo y el Cristianismo son religiones monoteísas.Sobre la poíitica de Almorávides y Almohades, y su impacto sobre las minorías, véase, ParteI, II.

dominio visigodo. Este vasallaje pacífico y pactado por parte de algunas regiones de la Península condiciona los procesos de integración y adhesión a las pautas culturales y religiosas del nuevo poder[563].Sigue Arenal en el mismo contexto diciendo*, "estos procesos se extienden a lo largo de los primeros siglos de al-Andalus y producen más una simbiosis que un cambio brusco y radical que producirse, hubiera dado lugar, tras la conquista, a una sociedad nueva y homogénea, algo que no sucedió*"[564].

Algunos historiadores consideran la carta enviada a este señor cristiano, como el pacto más antiguo entre musulmanes y cristianos en al Ándalus, su importancia reside en marcar las pautas a seguir, en el trato con el otro, durante gran parte de la presencia musulmana en al Ándalus. En estas tierras y siguiendo las pautas establecidas desde la aparición del Islam, a los cristianos y judíos se les permitía continuar practicando su religión, con tal que pagasen los impuestos exigidos por la ley, y con tal que aceptasen el estatuto que se les designaba, esto no significa que se consideraban en situación de igualdad, el ḏimi que acepta el pacto, goza de la seguridad y de la paz.

"me parece importante no confundir la tolerancia loable, pero relativa, que existía en la Edad Media con la tolerancia en pleno sentido a la que aspiramos todos"[565]

Tolerancia relativa, es una expresión que necesita explicación, porque el mismo autor señala en la misma página que "*el hombre necesita una situación humana propia para desarrollar al máximo las aptitudes intelectuales y artísticas de un hombre"*[566]

Los testimonios históricos demuestran una total libertad de los tributarios para desarrollar sus aptitudes intelectuales y artísticas, y nadie puede negar como se desarrollaron todas las ciencias por judíos y cristianos. Lo que significa que la tolerancia de la que hablamos puede ser caracterizada de relativa cuando hablamos de la situación social y no cultural[567]. Al Ándalus representaba una infraestructura económica y social más desarrollada y diferenciada que la de Europa de aquel tiempo, la agricultura era my diversificada, el sistema agrario era mucho más variado y rico, el artesanado era muy desarrollado, y dependía de toda la población andalusí con sus componentes raciales,

563.GARCIA ARENAL, Mercedes. (2000), *La Diáspora de los andalusies*, op.cit, p11.
564.Idem, p 12
565.HARVEY, L.P." Limites de los intercambios culturales*"*. In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia*, Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed .Al-Fadila, p*92*
566.Ídem p 92
567.A saber que la situación de los mudéjares conoció las mismas características, los musulmanes en los reinos cristianos les eran prohibidas ciertas prácticas tal como, no tener en sus casas una criada cristiana, mismas medidas aplicadas por los musulmanes en sus territorios, un estatuto que refleja la superioridad y el poder del dominante.

"Estas condiciones favorecieron un clima de tolerancia, pero no hay proceso de convivencia paraigual, en sus dimensiones física, jurídica y social, las minorías podían acceder a un status de convivencia aceptable, esto produce las condiciones suficientes para que se dé una comunicación cultural"[568].

Es el análisis que parece adecuado para tal situación, pues se puede considerar que las raíces de la tolerancia en al Ándalus, tenían una estructura socio-económica, el Islam dispone de un cauce jurídico para esta situación intermedia de la Gente del Libro era el mejor modo de ser tolerante, en al Ándalus de los siglos XI-XII la tolerancia era el cauce para preservar y construir un estado que unía a todas las personas sin consideración religiosa. El estatuto de protegidos y el pacto de ḏimma, (que ya habíamos explicado), este mismo estatuto fue un punto de inspiración por las autoridades cristianas de los reinos del Norte cuando comenzaron su expansión hacia el Sur a costa del territorio islámico, y fueron incorporando poblaciones musulmanes (los mudéjares) y judías a sus territorios;

"Estos grupos minoritarios (mozárabes, mudéjares, judíos), cogidos a uno u otro de las cambiantes fronteras o emigrando en función del endurecimiento de circunstancias económicas y políticas, constituyen, por otra parte, el vehículo más importante de la influencia arabo-islámica en territorio cristiano"[569]

Merece la pena en esta parte referirnos a la obra de Cyrille Aillet, quien menciona por primera vez la existencia de comunidades cristianas arabizadas tres siglos antes de la llegada de los primeros conquistadores musulmanes, encabezados por Tariq, nos señala estas comunidades en la región de Porto cuando al-Mu'taḍid (1042-1069), llegó en las fronteras del Norte de Coimbra, y se afrentó a una comunidad de cristianos que hablaban su lengua, y declaraban ser protegidos por el pacto establecido antes de la llegada de Mūsa ibn Nusayr, eran una comunidad que dominaba la lengua árabe, y se atribuían linaje árabe, su antecedente era, Ġabala b.Āyham al Gassāni, el ultimo rey ġasanid la figura legendaria árabe, quien se mantuvo cristiano, después de la islamización de la península arábiga[570].

568.CHICA GARRIDO, Margarita La."Mozárabes y judíos en la alta Edad Madia". In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia***,** Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed.Al-Fadila, p54.

569.GARCIA ARENAL, Mercedes. "El Hundimiento del Conllevarse, op.cit,.p11.

570.AILLET, Cyrille**.** (2010), véase prólogo, *Les Mozarabes*. Parece que la historia de estos cristianos de la región de Porto, representa un valor ficticio de una relación que unía el Oriente con el Occidente, separados

4. Las conversiones

Los conquistadores no impusieron al Islam a las poblaciones de la Península Ibérica, dado que a los indígenas cristianos se les consideraba inmunes al proselitismo, y por eso, la conversión se desarrollo a distintos ritmos, comenzó con las clases administrativas, a veces respaldadas por familias árabes influyentes, los conversos se convirtieron en clientes mawali, de las familias árabes, lo que aumentaba el número de estas familias.

Las conversiones al Islam eran frecuentes y nadie puede saber cuántos habitantes de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuantos por conveniencia, las autoridades musulmanes no emplearon fuerza para lograr conversiones La conversión al Islam está prevista, legalmente en al Ándalus los formularios notariales lo tienen previsto, desde el más antiguo de estos compendios conservados (el de Ibn al-'Attār, siglos X-XI), aquí tenemos un acta de conversión al Islam de un judío.

Testifica Fulano(hijo de fulano), el converso, por el testimonio de los testigos de este documento, estando sano de espíritu, con buena salud, en plenas facultades mentales y con capacidad jurídica, que abandona la religión judía rechazándola, y abraza el Islam por propia voluntad. El conoce que Dios-alabado y ensalzado sea-no admite ninguna otra religión, ni muestra complacencia en ninguna otra y que ésta (el Islam) abroga todas leyes anteriores.

Da testimonio de que no existe otro Dios sino el Dios único, que no tiene coparticipes, y que Muhammad-sobre él la oración y la paz-es su siervo enviado y el ultimo de los profetas, y que Moisés y Esdras junto con el resto de los profetas son los siervos y enviados. Da igualmente testimonio de que a los ojos de Dios la única religión es el Islam.

Ha hecho la ablución (gasl) para abrazar el Islam, la oración y la ablución (udū) .El acepta las leyes del Islam y sus pilares, es decir: la ablución, la oración, la limosna, el ayuno , del mes de Ramadán , cada ano, y la peregrinación a la Casa Santa si le es posible. Acepta todo en su conjunto. Da gracias a Dios por haberle inspirado y le agradece el favor dispensado.

La conversión se hace delante de fulano (hijo de fulano) de quien, si esta a cargo de una judicatura, dirás: "en presencia del juez de la comunidad de Codoba" o bien "juez de tal

---

por una frontera que nunca separaba a las personas para comunicarse y desrrollarse bajo el impulso del Islam que no prohibía nungún contacto con el otro, si se respetaba sus pactos y obligaciones.

kora" o "sahib al šurta"o "al madīna" o "al sūq" , de buen grado y tranquilamente, sin ser coaccionado ni tener temor sin esperar ninguna recompensa.
Da testimonio del testimonio de fulano (hijo de fulano), el converso, contra él mismo, acerca de todo aquello de lo que se ha hecho mención en este documento, después de que él ha reconocido haberlo entendido todo completamente y ha aceptado la obligación de todo ello, quien le reconoce y acaba de escucharlo de su boca. Si quieres podrás decir: aquel que lo conoce personalmente, estando el (converso) en el estado descrito .Todo esto se hace en el mes de tal, de tal año, y de este documento se redactan dos copias o más[571].

La ley musulmana ofrecía ventajas atractivas al converso, se fue produciendo un lento pero progresivo proceso de conversión. La profunda arabización y la islamización de al Ándalus favoreció la conversión, y refleja el hecho de que las condiciones para la conversión eran propicias. La cuestión de las conversiones al Islam, no era tratada de una manera exhaustiva en la documentación, pero se señalan casos particulares entre cuales citamos a la conversión de visires para seguir ocupando sus puestos, en la taifa de Zaragoza, bajo el Muqtadir, 1064-81/ al-Mu'tamid 1081-85 y el Musta'in 1085-1110, Abu l-Fadl Ibn Hasday se convirtió al Islam, de la misma manera se convirtió Ibn al Qarawi al–Islami, en Granada quien era ḥajib, conversión obligatoria para ocupar el cargo de visir, eran personajes profundamente arabizados. La permeabilidad de la frontera de los reinos de taifas en términos de influencia religiosa puede observarse en una figura como, *Lope filio de donna Pura*, un navarro que se convirtió al Islam en el año 1077, una conversión que refleja un largo proceso de transformación cultural y social, a través de la adopción de normas lingüísticas y sociales[572].

La transferencia de bienes culturales de cómo pasaron ideas y técnicas de una cultura a otra, describe el proceso de aculturación, es un proceso que ocurre en dos direcciones, los grupos en contacto tienden a semejarse progresivamente, y se efectúa un intercambio de elementos culturales en ambas direcciones, aunque un polo tenga más poder de atracción por otro, esto depende de diferentes factores, que se debe cuidar al hablar de este fenómeno, factores que determinan la dirección del flujo, pueden ser las estructuras demográficas, el poder. El contexto social del intercambio contribuye también a la estructuración del proceso de aculturación[573].

571.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus". op.cit, p34
572.CATLOS, Brian**. (**2010) *Vencedores y Vencidos: op.cit*, p 58
573.HARVEY, L.P." Limites de los intercambios culturales". op.cit, p90.

La expresión más significativa del grado de integración de la religión dominante se nota en la conversión por convicción de los individuos cultos, " *el único remedio para una integración social es la conversión*"[574], expresión definitiva de su aculturación, conversión de la elite para formar parte importante en la sociedad, puesto que los miembros de la minoría nunca podrían llegar a un alto grado de la sociedad gobernada por una mayoría de diferente religión[575].

Las conversiones forzadas crean otro fenómeno, que reside en la asimilación del convertido, la reducción de la distancia cultural entre los grupos (aculturación), no implicaba obligatoriamente la reducción de la distancia social, (asimilación).La importancia numérica relativa a los grupos tendrá su influencia sobre el resultado, si se trata de un grupo dominante en contacto con otro grupo étnico, enquistado dentro de su territorio, pero a medida que la conversión avanzaba, y que la sociedad iba haciéndose más homogénea, la corriente de elementos transmitidos disminuyó.

> *"No se trata de convivencia porque los musulmanes no mostraban ningún interés en aprender el hebreo para entender la cultura de esta minoría, la tolerancia no fue modélica, pero hubo momentos considerablemente largos en los que predominó el entendimiento, la cooperación, la comprensión mutua,"*[576]

Según el analisis que presenta Th.F.Glick, la tasa de conversión al Isalm es constante y puede representarse mediante una curva logarítmica, pocos adoptan la innovación al principio, pero cuantos más lo hacen, la probalidad de que otros les sigan aumentar, la tasa de conversión es lenta hasta el siglo X (menos de un cuarto del número total de conversos), y la explosión en cifras coincide con el reinado de ‘Abd al Rahman III (912-961)[577].

De otra parte musulmanes se convirtieron al cristianismo, sobre todo con la caída de Toledo en 1085, un hecho que no ha tenido mucho cuidado por parte de los historiadores, Maribel Fierro lo califica de conversión masiva, esto no excluye las

574.GARCIA ARENAL, Mercedes. “Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique. La conversion des juifs a l’Islam”. (XIIe –XIIIe siècles). In *minorités religieuses dans l’Espagne médiévale*, N 63-64, pub de l’Association pour l’Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l’Institut de Recherches et d’Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp 92-94.
575.Idem, p92
576.SAENZ BADILLOS, Ángel. “Hacia una valoración global de la presencia judía en España*”*, op.cit, p.174.
577.GLICK**,** *cristianos y musulmanes*, op.cit, p 44 y siguientes.

conversiones individuales[578],y nos menciona algunos ejemplos de conversiones, fomentadas por la asimilación de prácticas cristianas, por parte de los musulmanes, tales como el consumo de vino, la celebración de fiestas cristianas, asimilación facilitada por las relaciones con los cristianos, las practicas mencionadas se habían dado ya en los siglos anteriores, que no eran privativas en al Ándalus. Estas prácticas que eran rechazadas y criticadas por los almorávides y mencionadas por Ibn Abdūn, era tal una interpretación del miedo de que los musulmanes apostasen. Este temor de apostasía se incrementó a partir de la reconquista de Toledo cuando una masa de musulmanes optó por la conversión al Cristianismo. Conversión apoyada por la política de Alfonso VI, quien estipula ciertas condiciones que eran bastante favorables a los musulmanes al conquistar la ciudad, tomaba bajo su salvaguardia la vida y los bienes de los toledanos, quienes eran libres de marcharse o quedarse, la única condición obligatoria era, pagar una capitación .

La ley musulmana ofrecía ventajas atractivas al converso, se fue produciendo un lento pero progresivo proceso de conversión, las ventajas, exacción del pago de los tributos (jiziya), posibilidad de hacer carrera militar, y como se ha indicado, dejaban de ser esclavos si se convertían, A demás de esto, parece que la población estaba apenas instruida en el cristianismo, por lo que facilitaría la conversión, no encontrarían diferencia entre ambas religiones y aceptarían fácilmente la conversión.

5. Los matrimonios mixtos

La sociedad andalusí multicultural, donde la acepción del otro y de su cultura se impuso como realidad. Se produjo un fenómeno de mayor importancia, el casamiento mixto, y uno de los más antiguos casos registrados es el de 'Abd al-'Azīz b.Mūsa ibn Nūayr, gobernador de al Ándalus, quien contrajo matrimonio con Agilona, viuda de Rodrigo, enseguida los Emires y Califas que se sucedieron sobre el gobierno de al Ándalus tuvieron la costumbre de contraer matrimonio con cristianas, entre algunas citamos a: *Subḥ* (Aurora) esposa del Califa al Ḥakam II, y madre de Hišam II. La convivencia de elementos extranjeros y nativos, fomentada por los matrimonios mixtos y por el contacto diario de la vida comercial y social, estimularía la aculturación y empujaría a los cristianos ibéricos hacia el Islam[579].

578.FIERRO, Maribel. "El Islam Andalusí del siglo V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo". .*In Diálogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica,* op.cit p 82.

579 .Para más detalles sobre los matrimonios mixtos veáse, JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael, *Historia de los mozárabes*, op.cit, pp169-172

El casamiento mixto existía a todos los niveles, y se generalizó entre la plebe, y se organizaron todos los diferentes aspectos de la vida matrimonial, la herencia, la tutoría de hijos etc[580].

"The mixed mariage of a christian or a jewish women to a muslims man gives her the same conjugal rights as muslims women"[581], la situación es muy clara ninguna diferencia hay entre las mujeres cuando están casadas con un musulmán, dado que sus hijos se consideraban musulmanes, y no se obligaba a las mujeres la conversión.

A recordar aquí el padre de una mártir que participó en la ola de mártires de Córdoba, María, su padre era cristiano y su madre era musulmana, cosa prohibida por el Islam y que da cuenta de las libertades que tenían los cristianos de noble linaje, la madre se convierte al Cristianismo[582].Otros ejemplos donde miembros de la aristocracia presentan pruebas de esta situación de "mixti árabes", Iñigo Arista (803-851), primer rey de Navarra, pudo haber sido de hijo de un vasco converso al Islam que luego volvió a su antigua religión y tenía un hermanastro y un yerno musulmanes. A principios del siglo X una princesa musulmana de la familia gobernante de Zaragoza, los Banū Qasi (a su vez desciendente de un noble hispano, el conde Casio) se casó con el rey Fruela II de León tras convertirse al Cristianismo con el nombre de Urraca[583].

6. Las influencias de la civilizaciónes cristiana y musulmana

Dos culturas que ocuparon un espacio sin fundirse, sin perder sus rasgos distintivos, que daban casos de préstamos culturales, no se lo puede aplicar en la sociedad andalusí, entre estos casos de transmisión cultural entre musulmanes y cristianos y viceversa; escritores cristianos influidos por el Islam, y musulmanes también influidos por el cristianismo. Debe hallar una deuda de la mística española al sufismo, San Juan de la Cruz, Luce López Baralt de la Universidad de Puerto Rico, en su trabajo presenta las influencias como pasaron de un lado al otro de la frontera cultural, otro musulmán señalado a quien se

580. AKMIR, Abdeluahed**.** "La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus",op.cit, p18
El caso de dos niños cuyos padres habían fallecido, un dictamen (fatwa) negaba el derecho de adopción a la abuela paterna de religión musulmana, otorgándolo a la abuela materna de religión cristiana. La aplicación del derecho de tutoría era aplicable sin consideración alguna a la religión, lo que reflejaba el grado de tolerancia.

581. MÜLLER, Christian. "Non –muslims as part of islamic law, Judicial casuisty in a fifth eleventh century law manual".In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries), the legal status of Dimmī-s in islamic West,* ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, 2013, p 47, "El casamiento mixto de una cristiana o judía, con un musulmán, daba los mismos derechos tal una esposa musulmana".

582.NICOLAS ALBARRACIN, J .Vicente.op.cit, p 34

583.GARCIA ARENAL, Mercedes (2003), *La diáspora*, op.cit, p25

reconoce la huella del cristianismo; "mancebo de Arévalo" un morisco del siglo XVI, un piadoso musulmán utilizó como fuente de sus escritos la *Imitatio christi*, los moriscos eran otro ejemplo donde se notaba la influencia cristiana sobre el Islam de los moriscos[584].

Los que recibieron más influencias eran los mozárabes, y por esto dedicamos una parte de este trabajo, a estos cristianos arabizados, que aprovecharon las ventajas del estatuto de protegidos para continuar siendo una parte importante, para no decir indivisible del pueblo musulmán de al Ándalus, puesto que su número era considerable, y su intervención en la vida era notable. Nos explica Viguera que la convivencia mutua dio lugar al aprendizaje de la cultura de la gente con quien convivimos;

> *"Claro la convivencia dio lugar al aprendizaje de los cristianos una nueva lengua, el árabe, y participar en su literatura por la composición de poesías, pues cual fue la actitud de los musulmanes ante esta pretensión de los cristianos a participar, con pleno derecho y atrevimiento, en la cultura árabe.Los cristianos aunque eran considerados tributarios y sometidos, esto no les impedía expresarse, a demás no hay ley que prohibía tal intervención en el campo literario»*[585].

El contacto entre las diferentes culturas, el multiculturalismo son condiciones básicas para el pleno desarrollo de las culturas.Las relaciones entre las culturas suscitan un autoconocimiento con el otro, factor positivo y necesario ya que implica el conocimiento de la propia identidad, esto consecuencia también a la convivencia mutua.

¿Se puede mantener una cultura pura, cuando coexistamos con otras?, la historia nos demuestra que por lo general las culturas se han influido mutuamente y esta es la cuestión que analizamos hoy mostrando su validez.

Los cristianos aprendieron el árabe, porque era un fenómeno que no se podía evitar, eran implicados en una sociedad multicultural, y no representaban más que una muestra viva de esta sociedad de la que formaban parte. El romance su lengua de uso se generalizó también a las otras categorías sociales

> *"La cuestión del bilingüismo …de la permanencia en al Ándalus de una lengua romance (que algunos han llegado a llamar lengua*

584.HARVEY, L.P." Limites de los intercambios culturales". In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia***,** Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed .Al-Fadila, p93**.**La segunda es una tesis doctoral defendida en Oviedo en 1987, Gregorio Fonseca trabajo sobre la vida de este morisco y las influencia cristianas sobre sus escritos.

585.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Existe una identidad mozárabe", op.cit,p304

mozárabe), hablada por la mayoría de la población junto al árabe, sin embargo en la discusión de si realmente se dio ese bilingüismo y a qué proporción de andalusíes afectaron, hay que tener en cuenta que incluso aunque no se hubiera dado la arabización de la población que si existió, aunque con variaciones históricas, la sociedad andalusí habría seguido siendo una sociedad islámica, como también lo fueron, y lo son en la actualidad, todas aquellas que han mantenido su propia lengua, anterior a la llegada del Islam; es este sentido, el caso más significativo, para la época medieval; es el de Irán·''[586].

En tiempos recientes los estudios evitan de hablar de *préstamos* o *influencia*, términos que implican la preeminencia de una cultura sobre otra, esto para demostrar que el dominio de una cultura desde el punto de vista político y social no queda inmune en su contacto con otras culturas, y para decir que, los cristianos aceptaban el pacto de ser protegidos, y este mismo pacto implica la protección de las personas y sus bienes, y la producción literaria cultural es un bien que se debía proteger y respetar. El uso del árabe es otra cuestión, los cristianos como los judíos se manifiestan en árabe, lengua oficial de estado y de contacto cotidiano, y la lengua que tuvo mucha admiración, aunque los religiosos vieron en este uso un peligro para la desaparición de la lengua sagrada, pero no hay mención ninguna, que prohibía a los cristianos escribir en su lengua sagrada. Los cristianos como los judíos pues, no podían aislarse de un mundo en el que estaban implicados o situados; una sociedad multiétnica y plurireligiosa.Los musulmanes recibieron elementos de la cultura visigoda, especialmente en la lengua y administración, pero fue una influencia superficial puesto, que la civilización musulmana, era la civilización más desarrollada y refinada.

Fue a través de esta simbiosis o fusión cultural que pudo llegar a Europa cristiana, la filosofía griega, tanto las traducciones de libros griegos como las obras originales en lengua árabe de pensadores musulmanes. Entre el Toledo cristiano y la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún otro pensador cristiano ni español que lo competía, pues la cultura islámica era la más importante de las culturas superiores con las que la cristiandad occidental estuvo en contacto directo. Una influencia o inspiración que cuidamos de citar hoy, es el uso de

586.MARIN, Manuela. (2000) *El Ándalus y los andalusíes.* Ed. CIDOB ,Barcelona, , p21

vocabulario jurídico musulmán por los mozárabes, un lenguaje jurídico cristiano, de origen árabe, Cyrille Aillet, se refiere a una copia de "*Etimologies* " de Isidoro de Sevilla, donde parece un vocabulario tal: "*malik*" o "*sultan*", para designar a un soberano, los censores (jueces) vuelven *ḥukām* o *Qādī.*

Las provincias vuelven "*Iqlīm"*, "*qarya*" por villa…

El vocabulario de fikh, también se infiltró en el discurso jurídico cristiano, las sentencias y cuestiones judiciales "*masā'il y aḥkām*",las obligaciones del monje están calificadas de "*farā'iḍ*", (término consagrado a los deberes religiosos legales en el Islam)[587].

7.1. Influencias musulmanas en el arte mozárabe

Los mozárabes que emigraron al norte en tiempo de Alfonso III (866-909), crean una arquitectura cristiana, hija de la cordobesa, con alma árabe, de ella son muestras algunas pequeñas iglesias, galanas y con finezas de construcción admirables verbigracia, San Miguel de escalda, obra de monjes cordobeses, San Cebrian de Mazote 916; Santa María de Melque en Toledo, Santa María de Lebena (930), San Miguel de Celanova (940). Se caracterizan por el empleo de casi absoluto del arco de herradura y por esplendida serie de bóvedas que mantienen.No solo en arquitectura, en marfiles, en miniaturas también muestran su procedencia andaluza[588]. El arte mozárabe**,** bajo esta denominación se incluía aquella producción artística cristiana, entre el 850 y el 1030, que debiera todos sus elementos a la influencia del arte islámico, era referido a los cristianos que habían vivido bajo dominio musulmán. Durante los siglos IX-X muchos de ellos emigran hacia los reinos cristianos y repoblaban el valle del Duero. Pues el termino mozárabe debía restringirse a las obras producidas por los cristianos en territorio musulmán, caso de la iglesia de Bobastro, otros prefieren la denominación de arte fronterizo; en virtud a la situación geográfica, que habría llevado a impregnarse de muchas influencias de la arquitectura islámica de al Ándalus. La urbanización en castilla y león era marcada por una fuerte influencia de modelos islámicos, por la emigración de los mozárabes, símbolo de esta difusión es el nombre árabe de ciudad (madina), término que aparece en áreas donde nunca fueron ocupados por los musulmanes en particular el norte de Castilla la Vieja, el

587.AILLET, Cyrille, nos presenta diferente vocabulario, basándose sobre diferentes manuscritos de la BNE, vocabulario tal, (ribā') cuando se aborda la cuestion de la usura, la unión legal esta calificada de (al-nikāh), el adultero (zinna) y más, véase, AILLET, *Les Mozarabes*, op.cit, p 201.

588.GONZALEZ PALENCIA, Ángel**.** (1992) *Historia de la España musulmana*, Ed. Labor, Barcelona p192

País Vasco, igualmente son sintomáticos de este proceso de topónimos derivados de zoco, (azoga y asoka).

7.2. Influencia en el vocabulario

Esta es la influencia en el vocabulario español, palabras de origen árabe, que están usadas hasta hoy día, y forman parte de la lengua española actual. En la vida práctica, en el comercio y en la industria dejaron constante huella los musulmanes, en el territorio conquistado por los cristianos, la muestra es la conservación de un vocabulario que todavía perdura en el habla, entre tantos ejemplos:

Quintal, almudes, cahices, almacén, zoco, bazar, la alhóndiga, la alcaicería, la almoneda, el arancel .Los referidos a la industria y artesanos: tahoneros, alfareros, aljeceros, albardeos, alarifes; los de asuntos de edificación como, albañil, ajimez, alicatada,almocarabe,adobe,alcantarilla,alcotana,andamio,rincon,mazmorra, muchos de industrias de telas y adornos, como: alamar, algodón, alfombra, cenefa, lorza, ajorca, aljófar, arracada, el tiraz, los nombres de colores: azul, añil, escarlata, carmesí.

Otro vocabulario en diferentes campos, cocina: almirez, arrope, azúcar, alfajor, en juegos: ajedrez, azar; de prendas, telas y objetos de uso personal, como chupa, cofia, farruca, zaragüelles, alamares, candil, alpargata, babucha.

El vocabulario científico se enriqueció con palabras: tal como; algebra, guarismo, cifra, cero, cenil, alquimia, alambique, elixir, alcohol.

La agricultura que era un dominio desarrollado, se conservan palabras de plantas: albérchigo, arroz, azafran, acerola, algarroba, adelfa, berenjena, jazmin, y se ruega su perfecto sistema de riegos en las acequias, albercas, aljibes, arcaduces, noria, almenaras.

Las aportaciones musulmanas eran prescindibles para el desarrollo de la agricultura, no se trata aquí de vocabulario, sino de innovaciones que al Ándalus nunca conoció, tal como las técnicas de regadío, el cultivo de arroz, la caña de azúcar, el cultivo de naranjas y de los limones, que necesitaban técnicas hidráulicas para extraer el agua del subsuelo y llevarla a las áreas cultivadas, lo que se llama el *qanat* o los *cigoñales*, introdujeron novedades importantes tal el uso de la *Noria*, una de ellas funcionaba por la fuerza del agua, proveniente de grandes ríos o canales; y la otra; movida por tracción animal, hacía posible regar campos individuales con el agua del pozo. Las norias no tuvieron solamente un uso agrícola sino que también se emplearon en las residencias reales de los andalusíes. Los cristianos adoptaron el uso de la Noria, por medio de agricultores árabes, primero y después tras conquistar el territorio musulmán. Por otra parte mencionamos la clara raíz de

técnicas pesqueras, como lo denota la terminología aplicada a las redes de pescar, en las costas mediterráneas del Sur de España, plagada por arabismos[589].

7.3. Influencias en la organización militar

El alcaide u oficial general de los ejércitos árabes fue copiado en la organización cristiana, siendo al principio los alcaides, jefes de guarnición en los castillos reales, con autoridad delegada de los reyes, modernamente se llama así al jefe militar que guardaba las cárceles. Alférez, que era en árabe un simple caballero del ejercito, fue entre los cristianos una de las figuras de la milicia, el encargado de llevar el pendón real.

El adalid, es el guía que tenía la misma función para los dos ejércitos cristianos, en la organización militar, se conservan algunos términos tal como: almirante, atarazanas, arráez, bagarino, aladroque, albacora[590].

7.4. Influencias en la organización administrativa

Los reinos cristianos del norte, al conquistarlos territorios de al Ándalus, habían tenido especial cuidado en conservar la máquina administrativa, ya que es de importancia vital la función de cobrar los impuestos. No es de extrañar que se mantuviera en los reinos cristianos la aduana, con las mismas atribuciones de los musulmanes, y lo más importante se mantuviera el mismo empleado administrativo, el almojarife. Esta imitación ya se hizo después de la conquista de Toledo. En materia de tributación, como fuera sin duda difícil hacer cambios inmediatos, puesto que los colectores de impuestos habían de seguir siendo lo mismo, en general los judíos, se quedaron las alcabalas, o gabelas, las garramas, la quinta del botín de guerra, el azaque, limosna legal para los cristianos, que es para los musulmanes una obligación religiosa[591].

589.GLICK, Thomas. (1984) *Tecnología, Ciencia y cultura en la España Medieval*, Madrid, Rialp , p42
Nos presenta una serie de explicaciones, el origen de la Noria según este autor es siriano, lo que lo llama serianizacion, introducido por los omeyas, existían en las huertas de Valencia y Murcia. Para el vocabulario destacamos a una terminología referida a la pescadería, como: aljerife, (red de arrastre), ataña y o red cónica, la almadraba, la jareta y la jabega.

590.GIL CUADRADO, Luis Teófilo**.** "La influencia musulmana en la cultura hispano cristiana medieval". In *AEA***,** Vol. 13, 2002, pp37-65.

591.La palabra azaque, parece ser la palabra árabe, zakat, y también la quinta de botín, aquí notamos que lo cristianos aplicaron los mismos sistemas, sin darse cuenta que esto, era una obligación religiosa para los musulmanes.

7.5. Influencias en la organización judicial

Uno de los cargos más importantes del estado de al Ándalus, era el de sahibalmedina; (Prefecto de la ciudad), especie de gobernador civil o alto inspector de policía, era el juez en asuntos criminales, en un principio eran privativos del cadi, para mayor facilidad y expedición, vulgarmente se la llamaba zalmedina, sahbalmedina o zahbalil (prefecto de la guardia nocturna). Existió este zalmedina en las ciudades del califato; Córdoba y Azahara. Desde los principios de la Reconquista se ve el zalmedina en las ciudades cristianas: Zaragoza, Toledo, con atribuciones en parte gubernativa, en parte judicial, las funciones que en la Edad Moderna asumen los Alcaldes de Casa y Corte coinciden en lo fundamental con las del zalmedina. Esto significa que este zalmedina aseguraba un cargo importante, en la estructura y organización judicial de los reinos cristianos después de la Reconquista.

Otros cargos se imitaron de los musulmanes, traduciendo las palabras que les designaban. Así, *fiel* se traduce por *Amín, veedor* por *nadie, jurado* por *almohtalef, maestre racional* por *sahibalard, escribano de raciones* por *catibalard*.

Luis Teolfilo Gil Cuadrado, trata la cuestión de la influencia musulmana sobre los cristianos, nos habla de la mezquita de Córdoba, dice, "*que el arte musulmán recogía incluso influencias romanas, en su construcción se emplean columnas romanas, y visigodas y sus arcadas, características también importantes de la arquitectura islámica era el empleo de materiales pobres, como el ladrillo y la madera*". Esto sin mencionar que esta mezquita era ante todo una iglesia; los musulmanes al llegar a la ciudad dividieron la iglesia en dos; permitiendo a los fieles musulmanes y cristianos practicar su religión, después la autoridad musulmana compró toda la iglesia, convirtiéndola en Mezquita; y permitiendo a los cristianos la construcción de otra.

Un punto importante sobre el cual tenemos que hacer hincapié, es de una corriente religiosa más cercana al Islam, de los mozárabes. Se trata del adopcionismo promovido durante el siglo VIII por Elipando, arzobispo de Toledo, esta sostenía que Jesucristo, en su calidad de hombre, no era hijo propio y natural de Dios, sino adoptivo y nominal, esta herejía tenía una fuerte y clara influencia de la religión musulmana, en tanto esta afirma que Jesús, como el propio Mohammed nuestro profeta, no era hijo de Dios sino él también un profeta. Defensores del Adopcionismo fueron, además de Elipandro, Félix obispo de Urgel y el obispo de Braga. Y claro que se alzaron contra ellos otros obispos y abades lo que darán fin a esta corriente, condenada definitivamente en el concilio de Aquisgran, en

el año 799. La doctrina de Elipando de Toledo aspiraba a facilitar la fusión del Cristianismo con los preceptos coránicos[592].

Tratamos enseguida el tema de ambas civilizaciones (cristiana y musulmana), y la influencia musulmana en el pensamiento de los medievalistas cristianos:
La influencia de los pensadores que habían dejado notable influencia no en España, sino en toda Europa, el caso de Averroes, el cadi cordobés, Abu al Walid Ahmed ibn Rochd, su filosofía alcanzó gran difusión entre pensadores judíos y cristianos, su obra fue traducida por; Miguel Escoto, es interesante en este sentido el comentario de Montgomery Watt,

> *"...entre el Toledo cristiano y la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún telón de acero, y el pensamiento del gran aristotélico penetro con mayor facilidad en la Europa cristiana que en los grandes centros islámicos de Oriente"*[593].

La influencia de Averroes se nota más con Ramón Martí, (1230-1286) discípulo de San Alberto Magno y compañero de Santo Tomas de Aquino en Paris, conocedor del árabe y el hebreo, lo que le permitió entender no solo el Corán y la sunna, sino entender la teología y filosofía tanto musulmana, como la judía .Su obra principal es *el Puñal de la fe* contra moros y judíos; Martí influyó en Santo Tomás de Aquino, al ser capaz de apreciar la síntesis armónica entre la fe y la razón hecha por Averroes[594].

Asín Palacios parece haber descubierto conexiones entre el sufí Ibn Abbad de Ronda del siglo XIV, y el místico español del siglo XVI, San Juan de la Cruz[595], podemos incluir en este apartado las relaciones más próximas implicaron conversiones, por parte de los cristianos, y los ejemplos son numerosos en más de la veneración por parte de los cristianos de la tumba de Sulayman ben Ibrahim ben Hilal, el musulmán que murió en el castillo de Gormaz[596]. Al tratar temas andaluces, si me permito llamarlos así, tenemos que referirnos a Ibn Hazm, y su obra "*El Collar de la Paloma*, que parece haber dejado notable

592.Punto lo hemos detallado en la parte que trata los ritos y prácticas religiosas de los mozárabes en al Andalus segunda parte. El Adopcionismo, véase también, GIL CUADRADO, Luis Teófilo. op.cit, pp55-56
593.WATT, Montgomery**.** op.cit, 189
594.Para más detalles, véase el capítulo4, de esta parte, hemos dedicado un estudio sobre el diálogo intercultural y religioso.
595.Juan de Yepes Alvarez, Fontiveros, 1542-1591, poeta y religioso español, recibió una formación intelectual en el colegio Jesuita de Madina del campo, en 1567 estudió en Salamanca, donde conoció a Santa Teresa de Jesús, con quien acordó fundar dos nuevas ordenes de carmelitas, fundó el colegio de Alcala de Henares, más adelante se convirtió en el confesor del monasterio de Santa Teresa.Toda doctrina gira en torna al símbolo de la Noche Oscura, imagen que ya era usada en la literatura mística.
596.ASIN PALACIOS, Miguel**. "**Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", *Al Ándalus* TI, 1933, pp7-79.

huella en la literatura cristiana española, Ibn Hazm junto al cultivo de la poesía , se formó en todas las disciplinas propias de la cultura islámica andalusí, en Játiva, hacia el año 1027, escribió la obra que al juicio de los cristianos, encierra el espíritu más autentico y la personalidad más genuina de Ibn Hazm; "*El Collar de la Paloma*"[597]. La obra escrita en Almería, nos deja descubrir no solamente el carácter, los gustos y la formación intelectual y moral de su autor, sino también un retrato de su personalidad y visión del mundo. Nos ofrece una síntesis de la experiencia vital del autor y una reflexión profunda sobre la naturaleza. *El collar* pueda considerarse, como un verdadero tratado filosófico sobre el amor. En esta obar descubrimos toda la gama de efectos posibles generados por atracción amorosa, empezando por el amor ideal que, en la literatura árabe, tiene antecedentes en la poesía de los beduinos árabes de Oriente. No se trata aquí de abordar la cuestión del amor *udri* o *ibahi*, sino de sacar a la luz algún personaje importante de una riquísima literatura, desarrolladla a lo largo de años[598]**.** Esto sin duda, contribuyó a la interacción cultural entre esos grupos, de forma que se dio una influencia mutua.

El contacto entre ambas civilizaciones, tuvo también lugar en contextos pacíficos, como el comercio, de forma indirecta en la adaptación cristiana de los pesos y medidas musulmanas del periodo anterior a la reconquista, no hay razón para que este comercio se viera interrumpido por los éxitos militares cristianos del siglo XII, el enfrentamiento político y militar entre musulmanes y cristianos sirvió, paradójicamente, para alentar el comercio, al abrir nuevos mercados.

Por último cabe decir que, la aportación islámica confirió a la cultura española un carácter específico.La cultura española está impregnada por elementos orientales, musulmanes; lo que hizo de la civilización española algo distinto a la plenamente europea.

8. El impacto de la emigración mozárabe al norte de la peninsular

La emigración mozárabe al norte tuvo impacto notable en las sociedades del Norte, tras su emigración de al Ándalus; construyeon iglesias, y fundaron monasterios, Arenal nos cita diferentes ejemplos, en Orense, el monasterio de Sahagun, Escalada y Mazote…

Estos emigrados aportaron no solo el conociminto de los canones artísticos árabes que dejaron su huella en la arquitectura, sino el conocimiento de la lengua árabe en la que

597.PACHECO, Juan Antonio. (2001) *La espiritualidad islámica en la Andalucía Medieval*.Ed. Mergabum, Sevilla, pp 47-68

598.Ibn Ḥazm, '.Ali b.Ahmed. (1985), *Tawq el ḥamāma fi 'el ūlfa* , Dar el tunisiya linašr,Tunis, p 50.

glosaron los manuscritos latinos de sus monasterios, y como símbolo del impacto mozárabe sobre la economía leonesa era la extensión del uso del aceite de oliva[599].

Los mozárabes nunca dejaron de estar en contacto con sus correligionarios de al-Ándalus, la prueba era la circulación de manuscritos y de reliquias entre ellos, el clero mozárabe era el heredero de la iglesia visigótica, y son ellos (los mozárabes), quienes introdujeron la idea de la continuidad visigótica como factor de legitimidad, asi como la idea de reconquista, eran los mozárabes leoneses en particular quienes apoyaron y sostuvieron la tendencia cada vez más importante de convertir la monarquía leonesa en copia y de continuación de la visigótica[600].

8. Huellas de la contribución judía en la cultura española

La aportación señalada por Américo Castro, en las obras literarias del siglo XV, son un resultado inmediato a lo que se llama la biculturalidad de lo judío [601], no de haber existido conversos ni Inquisicion, no existiría la Celestina, la poesía de Fray Luis de León, la de Gongora; las obras de Cervantes…Que el autor de El Lazarillo de Tormes sea finalmente converso; nace esta obra en una sociedad determinada en la que el converso desempeña un papel indispensable[602].Javier Fernandez Vallina, se refiere a la literatura española, para quien, la mística española primero y los romanceros, no habían de existir sin la presencia judía en la España Medieval, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, sus formas de escribir lo místico, y lo que en el fondo denotan sus lecturas e influencias cuyo origen es diverso, pero en el que esta presente la mística judía, y del mismo modo continua afirmando que lo es también la mística sufí[603].

Cuestión diferente ahora la que atañe al Romancero castellano, es un carácter español de los refraneros castellanos o sefardíes, ¿lo judío está en el castellano con igual intensidad y legitimidad que lo cristiano?, "*está en lo judeoespañol, tal vez predomine en el castellano el estereotipo del o de lo judío y más en los escritos judeoespañoles el simplemente costumbrista, producto de la convivencia y la biculturalidad"*[604].

599.GARCIA ARENAL, Mercedes. (2003), *La diáspora*, op.cit, pp 23-24
600.Idem, pp 26-27
601.Según el autor lo bicultural, de lo judio es la característica singular de la sociedad judia a lo largo de gran parte de su historia y que resulta relevante para definir el ambito de la cultura española.
602.FERNANDEZ Vallina, Javier. "la huella judía en la Cultura Española".In *Judíos entre Árabes y Critianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, p21
603.Idem, p 23.El autor se refiere en esta parte a la influencia de Ibn Paquda y la poesía de Ibn Gabirol señala según su modo de ver en los estudios sobre la mística española.
604.Idem, p 24

Esto a demás de la existencia de muchos gentilicios o patronímicos judíos en las lenguas romances de la Peninsula Ibérica, la contribución de los judíos y musulmans permitió las grandes innovaciones de los siglos XV al XVII, hecho en una España renacentista que, era la potencia mundial de referencia, tiene bastante que ver con la evolución de la ciencia, desde las matemáticas a la cartografia, desde la astrología hasta la mejora en las técnicas de navegación y las comunicaciones, en las que la herencia judía e islámica resultan absolutamente relevantes.

Hallamos diversos puntos de contacto entre las distintas literaturas peninsulares que nos permiten vislumbrar todo un sistema de interrelaciones y conexiones, no entramos por ahora en la cuestión de quien ha influido sobre quien, pero nos interesa destacar que la obra literaria de los judíos españoles no es un mundo cerrado en si mismo, impermeable a las corrientes culturales que cruzan España y toda la Europa medieval. El legado cultural judío hispánico, trata las diferentes ramas de la ciencia y de la literatura, y la presencia de la cultura del otro se notaba en algunas poesía, igual que en la poesía épica castellana.

El poeta judío trata de ceñirse a la narración fiel y objetiva de los hechos tal como sucedieron, sin dejar volar la imaginación e incluir elementos fantásticos, además en la poesía hebrea, no menos que en lo árabe, se pueden encontrar coincidencias con la poesía épica europea en buen número de detalles, sobre todo de carácter temático: la "*fechoría*" con la que suelen comenzar estos poemas, una falsa acusación, una traición, una afrenta, etc.,[605]

605. SAENZ BADILLOS, Ángel."Hacia una valoración global de la presencia judía en España*"*op.cit, pp 182-183. Los detalles sobre este tema de poesía y las literaturas peninsulares y sus conexiones, se darán en continuación.

Capítulo 2 Los espacios de convivencia y relaciones intracomunitarios

Capítulo 2 Los espacios de convivencia y relaciones intracomunitarios

1 .El zoco

Las formas de relación de las tres comunidades ha sido objeto de multitud de estudios, el estudio de los espacios en que se movieron, de sus funciones, de sus conexiones con otros miembros de otras comunidades, sin sobrepasar el papel de mujer en defender la identidad cultural de sus comunidades, pues ¿Cómo podemos delimitar el grado de conflicto y de cooperación en los espacios de convivencia?

¿Hasta qué punto los musulmanes y las minorías se vieron impulsados hacia el conflicto o la cooperación?, esto habría dependido de gran medida del tipo de contacto social que por lo general del entorno físico integrado en el ámbito demográfico en el que vivían, ambas minorías con los musulmanes, constituía un factor importante a la hora de determinar la naturaleza de tal interacción.Los servicios públicos, como molinos, hornos, alhóndigas constituían lugares para la interacción, los mercados se consideran como la principal zona de interacción, con su carácter heterogéneo.

"*Compartir un espacio, intercambiar productos, o realizar una misma tarea conjuntamente podría llevar al aprendizaje de costumbres de unos y de otros, y a contribuir a la convivencia*[606]"

Uno de los campos donde era necesario organizar las relaciones entre los diferentes grupos que existían en al Ándalus, era el económico, en la ciudad de Córdoba en tiempos de Almanzor habían 8445 tiendas y casas comerciales[607].La sociedad islámica es esencialmente urbana y su economía tiene como centro el desarrollo de las ciudades y de las profesiones que el crecimiento urbano lleva consigo, es decir, en la industria y en el comercio basados en una moneda fuerte y estable. La agricultura, en general, tenía en el mundo islámico un cierto carácter secundario. Por el contrario, las ciudades, base del comercio y de la artesanía, constituían el elemento más llamativo. Frente a los reinos cristianos del norte, de aspecto rural aplastante, al-Ándalus ofrecía la imagen de un mundo fuertemente urbanizado. El zoco constituye el espacio de convivencia más evidente, es en el mercado donde las posibilidades de intercambios y de contactos entre los musulmanes y los ḏ immíes son las más numerosas, y los judíos desempeñaron un papel esencial en gran parte de los intercambios, hasta mediados del siglo XII, los mercaderes musulmanes y

606.FUENTES, Maria Jesús, op.cit, p 105
607.Ibn Idari, *Al Bayān al-Muġrib*, ed Ihsan 'Abbas; Beirut, Dār al-Takafa, 1967, T2, p 247-383

judíos tienen contacto unos con otros, intercambiaban información y organizaban los transportes marítimos[608].

2. Los baños públicos y edificios de culto

La existencia de los baños públicos ha sido una costumbre muy arraigada en la sociedad medieval, extendida por influencia musulmana a la comunidad judía. Los baños en las juderías seguían en su configuración interna, el modelo de los baños árabes, de origen romano, con sus tradicionales salas frías, templadas y calientes, al margen de otras diversas dependencias complementarias (vestuario, alcobas…).Los baños y edificios de culto, se consideran espacios de convivencia, pero poco se sabe de la realidad cotidiana de los baños en las ciudades andalusíes, Ibn Abdūn, estipula que un musulmán no debe actuar como masajista para un judío o cristiano[609]. Los edificios de culto constituyen lugares específicos de cada comunidad, donde se podía admitir a miembros de otras religiones, señala la visita de mujeres sevillanas a clérigos en sus iglesias, Ibn Abdūn desaprueba este hecho y quiso impedir a las mujeres musulmanas la entrada en las iglesias. Las relaciones de vincindario y de amistad eran demasiadas entre las mujeres de las diferentes comunidades, las musulmanas no encontraban ningún moleste en acompañar las cristianas a las iglesias y participar en las fiestas[610].

Por otra parte no había problemas para el acceso de cristianos a las mezquitas, se daban clases de al Corán a los niños cristianos[611].La mezquita a demás de esto era el lugar donde el cadí da sus sentencias, en caso de conflictos entre un musulmán y un ḏ immí, es lícito que los dos adversarios se presentarían ante el cadi, en el patio de la mezquita. Para Maribel Fierro, la tolerancia era notada con el hecho de acceder a los lugares de culto, y los acuerdos entre los musulmanes y cristianos,

"Un símbolo muy visible de esta situación es la utilización conjunta de una iglesia cordobesa por musulmanes y cristianos para sus cultos respectivos, hasta que 'abd al-

608.MAZZOLI GUINTARD, Christine."Espacios de convivencia en las ciudades de al –Ándalus"op.cit. p81.

609.IBN ABDūN, " يجب أن لا يحك مسلم لليهودي ولا النصراني Mūḥ amad ibn Aḥ med Ibn Abdūn El Tidŷinī, Ṯ alāt rasā'il andalūsia fi adāb el Ḥisba wa el Moḥ tasib, taḥ qiq :Lévi Provençal, Matba't el Ma'hād el ilmī el Firansī lil aṯ ār el Šarqiya bi el qāḥ ira, 1955, p 48

610.Lahī ṯ ūraya. «El tasāmuḥ el dini wa el 'alakat el insāniya min ḫ ilal istiqrā' el nusūs el adabiya : ši'riya wa naṯ riya » ».*In la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia, publicación del centro de estudiosal Ándalus y de Diálogo de civilizaciones*, « coloquios »1, 2003, p102

611.MAZZOLI GUINTARD, Christine**.** op.cit, p83

Rahman I (m788), compró a estos últimos su parte para convertir el recinto en lo que llegaría a ser la mezquita mayor de Córdoba»[612].

Hasta aquí unos ejemplos de modelo de convivencia entre una religión dominante y tolerante y dos minorías a las que dentro de unos límites marcados por la legislación islámica de la época, se le conceden muchas posibilidades de actuación y de integración social, a pesar de algunos movimientos voluntarios del martirio en Córdoba en el siglo III/IX.

3. La convivencia y relación de mujeres de las tres comunidades

Las influencias entre mujeres de las diferentes comunidades eran demasiadas, citamos a algunas entre tantas, que usaban también las cristianas, como la expresión "*esta es su casa*", para desear la bien venida a los invitados. Al comer o beber delante de alguien que no va a participar en la comida o a la bebida se dice "*usted gusta*", y las respuestas son: "*que aproveche*", es muy frecuente oír, "*Si Dios quiere*", *"a ver si quiere Dios que llueva*"…todos estos son herencia árabe, de la cual nos habla Américo Castro, dando diferentes ejemplos, haciendo referencia a algunos escritos, españoles que usaban vocablos árabes;

> "*Cervantes sabía, por propia experiencia por el estrado en que se sentaban las señoras era un hábito oriental…….Sancho Panza a que su mujer se siente en la iglesia "sobre alcatifas, almohades y arambeles", tres vocablos de árabes, por eso sigue llamándose "estrado" el sofá y los sillones de la sala de recibir, es musulmana la costumbre de decir, esta es su casa, a visita por primera vez*" [613].

En la historiografía actual, los temas menos estudiados convenientemente, se encuentra el papel de la mujer de las minorías en la compleja sociedad multicultural, carencia derivada de haberse dirigido la mirada esencialmente al universo masculino, enseguida, el estudio de las relaciones entre los tres grupos se ha basado sobre en el estudio

612.FIERRO, Maribel, op.cit, p 19

613.CASTRO, Américo. *La realidad histórica de España*. op.cit,p 230

Para más detalles el capítulo VII, reflejos inmediatos y remotos de la acción del Islam en la vida española, trata varias cuestiones y prestamos, nos habla Castro de los baños públicos, el lavar los muertos, haciendo referencias a obras literarias y a países suramericanos, como el Perú y Argentina, según él estas influencias llegaron hasta el nuevo mundo, como el hecho de cubrirse las mujeres el rostro, en algunas ciudades peruanas, y otros lugares hispánicos, y en Argentina, se lo llaman el tapado, con el cual se cubrían las mujeres el rostro y la cabeza, haciendo referencia a la religión musulmana, pues las cristianas seguían haciéndolo en el momento que se había prohibido a las moriscas antes. Sentarse al suelo, y multitud de cortesías si las examinemos, son de origen musulmán.

de la población de modo general, los estudios se han basado más sobre las relaciones económicas y de modo especial las culturales, campos reservados a los hombres, lo que explica si se tiene cuenta que la asimilación cultural se desarrolló principalmente como consecuencia de las relaciones económicas y culturales, campos reservados fundamentalmente a los hombres, pues habría que preguntarse ¿en qué medida participaron las mujeres en el intercambio y difusión cultural propios a su integración?

¿A las mujeres se les atribuía un papel pasivo y sumiso, que les exigía permanecer en silencio?

> "… *su papel en la sociedad en general y en la colectividad multicultural hispana en particular no se puede estudiar aislándose del conjunto social en que vivian, por el contrario, los problemas que afectaban a la población en su conjunto son los que hay que tomar como punto de partida para el análisis del grupo femenino*"[614].

Los judíos muy permeables a las culturas de los pueblos en que vivían, se arabizaron profundamente, pero eso no significó la perdida de su identidad, mantuvieron no solo su religión, sino sus costumbres y ritos propios de su comunidad ¿ qué métodos o medios usaban para su protección?

Estas preguntas se podían plantearse de manera similar, cuando tratamos las minorías en los reinos cristianos después de la Reconquista, pero hay matices que diferencian la una de la otra, aquí estamos intentando sacar a la luz el papel de la mujer dentro de su hogar, quien debe participar de una manera muy activa para proteger su familia de influencias ajenas a las prácticas judaicas, eso parece razonable puesto que la aculturación afectó lo social y no lo religioso, cual se celebraría de manera constante en los hogares judíos, y si no hubiera encontrado un terreno favorable, hubiera de desaparecer o por lo menos estar pregnado de signos y celebraciones extranjeras a su religión.

La protección de los signos distintivos para cada minoría era lógico, pues, la integración de los grupos minoritarios totalmente en la sociedad árabe, podía resultar una perdida de su cohesión social, y de sus valores religiosos e identitarios, y mantener la identidad cultural mediante la conservación de costumbres y ritos religiosos y culturales, se hacía difícil en una sociedad en que las relaciones, especialmente las económicas y de vecinidad, eran parte de la vida cotidiana. La conservación de costumbres y ritos se fue

614.FUENTES, María Jesús. op.cit, pp 13-14

reduciendo a la casa, al espacio femenino por excelencia, y esto permitió a las mujeres jugar un papel significativo[615].

"Las relaciones sociales, culturales y económicas de las tres comunidades fueron no solo inevitables, sino abiertas y fluidas y en ocasiones amorosas"[616].

Examinar las funciones de las mujeres, su papel en la sociedad multicultural y su actitud ante el reto que se les planteaba, es fundamental para conocer su posible cooperación a la salvaguardia o a la perdida de la identidad comunitaria, y a la construcción de una sociedad armónica, de buena convivencia, es lo que califica Américo Castro de desafío, *"intentar, aun a riesgo de no conseguirlo y de perderse, hacer sentir la proyección de las vidas de los unos en las de los otros, pues asi y no de otro modo fue la historia"*[617].

Las posibilidades de relación eran demasiadas, sin duda, y habría que preguntarse si los contactos entre mujeres de diferentes creencias conducían a un aprendizaje mutuo, y en consecuencia, si fomentaban la asimilación, para conocer el papel de las mujeres en la asimilación y de la buena convivencia interconfesional, se debía examinar las posibilidades de relación de las mujeres de las minorías con la mayoría, explorando los espacios como los baños, la vecindad.

Y ver ¿qué podían aprender de esas relaciones y hasta qué punto el aprendizaje significaba asimilación?

María Jesús Fuentes, cita a un ejemplo cuando un musulmán de Valencia llamado Ibn Jubair (1145-1217), abandonó al-Ándalus tras la conquista de su ciudad por Jaime I, y se exilió a Palermo, se sorprendía al ver las mujeres cristianas hubieran aprendido costumbres musulmanas, cosas de belleza, cómo utilizar el velo, llevar hene en los dedos[618]. El testimonio es una prueba de la mutua aculturación de musulmanas y cristianas en Sicilia. María Jesús Fuentes, rechaza la idea de que algunos aspectos se consideran influencia musulmana, sobre todo cuando trata los malos tratos que muchos atribuyen a los musulmanes, y cita a rabinos dando instrucciones a los hombres, "*la mujer judía ha de recibir con resignación y entendimiento el mal trato de su marido*" *"el marido debe golpear a su mujer si no cumple con los deberes del hogar"*[619], y considera la situación de la mujer judía la misma, no era diferente de la de las mujeres judías de otras áreas de

615.Idem, p 15
616 Ibidem, p 19
617 CASTRO, Américo. op.cit, p 448
618.Idem, p 99
619.Idem, nota, p 118

Europa, sobre todo el hecho de encerrar a la mujeres en sus casas, eran influencia musulmana los asuntos referidos a los aspectos de matrimonio, en concreto la bigamia, los contratos matrimoniales de judíos o los matrimonios de niñas de corta edad [620]. Sigue en el mismo sentido, cuando dice que es influencia árabe la costumbre de sentarse separados en la sinágoga, la poligamia…[621], pues, la convivencia dio lugar a una contaminacción, aprender unas de otras, sin tener la atención de aprender.

4. La relación entre los miembros de las tres comunidades

Había grupos domésticos mixtos de musulmanes y cristianos, que no sólo comparten el mismo techo, sino que mantienen lazos fuertes de cariño[622]. Igualmente en el tratado de ḥisba de Ibn 'Abd el Ra'uf, nombrado visir en 931, lo que escribió sobre los ḏimmíes da la sensación de que las distintas comunidades viven mezcladas, tienen mucho contacto, y que el jurista se esfuerza por plantear reglas que permitan distinguirlas[623]. Los judíos se admitieron su presencia en el país donde se asentaban porque resultaban beneficiosos para los monarcas, pero era preciso mantenerlos a raya, eran contratados en diferentes dominios.Desprovistos de armas apartados de las esferas de poder, esta situación era más bien una situación de "c*onnivencia***"** que coexistencia, según las afirmaciones de Blasco Martinez, Asunción[624].

Cuando se produjo un acto de violencia contra un grupo o contra un individuo judío, (generalmente judíos destacados), los instigadores se sentían obligados a justificar su acto desde un punto de vista legal, el argumento habitual era que los ḏimmíes judíos o mozárabes habían violado el pacto de ḏimma, o sea la abolición del pacto, rompiendo las condiciones del contrato con el Islam, de modo que el gobierno y los fieles ya no eran obligados a cumplir su parte[625]. Los musulmanes sabían que el único argumento era el de la violencia del pacto, que era sagrado puesto que era impuesto por la religión, y se debía respetar. Tanto los mozárabes como los judíos mantuvieron sus tradiciones, su lengua y su religión, pero los puntos de conflicto con la comunidad musulmana, se presentaban de forma muy distinta, la relación entre la comunidad musulmana y los mozárabes no era la misma que la relación de esta con los judíos, relaciones se difieren y obedecen a diferentes

620.Ibidem, pp 118-119
621.Idem, p 118
622.MAZZOLI GUINTARD, Christine. op.cit p80.
623.Ídem p 80.
624.BLASCO MARTINEZ, Asunción. "Los judíos de la España Medieval, su relación con musulmanes" .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo*, una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004 p 95.
625. ARENAL, sin referencia, p 11

parámetros, cuando existen, el judío puede llegar a ser sentido como enemigo a la fe musulmana, por otra parte puede ser personaje indispensable en la dirección administrativa, el caso de los beréberes *ziries* tras el desmembramiento del Califato, y la formación de esta taifa, se recurrieron a la personas para ocupar cargos de responsabilidad administrativa, entre ellos habrían esclavos, cristianos y judíos, cuya lealtad hacia el señor que les empleaba no encontraría el obstáculo de la pertenecía a un grupo social mayoritario como era el caso de los musulmanes andalusíes[626]. Por otra parte, los judíos, mantuvieron sus tradiciones, lengua y su religión, pero los puntos de conflicto con la comunidad musulmana, cuando existen eran consecuencia a un sentimiento de seguridad, el judío puede ser considerado como un enemigo que se dispone a destruir los fundamentos de la comunidad musulmana, convirtiéndose asi de inmediato, en objeto de odio, por ejemplo la carrera política de Ḥasday Ibn Saprut en el siglo X, se desarrolló sin problemas, porque su verdadero poder no era absoluto[627].Nos dice Al-Samarā'ī, ūsāma 'Abd el ḥ amid ḥ ūsein a este proposito:

« ان الذي دعا بني زيري في مملكة غرناطة الى اتخاذ وزراء من عائلة ابن نغريلة هو وجود جالية يهودية كبيرة هاجرت اليها بعد الفتنة التي حدثت في قرطبة 399-422/1008-1030"

Sigue declarando que: « ان... ايضا عمالها منهم فهم اقدر من غيرهم على جباية الاموال و على ضبط الجباية لان بعض الالقاب الوزارية التي منحت لاهل الذمة كانت فخرية تكريمية و لا سيما اصحاب الكفاءة الطبية"[628]

La necesidad de acudir a los servicios del judío se manifestaba como una necesidad, interpretada como una situación de conveniencia.

En los territorios de la Marca Superior de al Ándalus, existen pruebas de que los mozárabes lucharon en defensa del *Thaghr;* participando en incursiones "*ghazawat"* contra los vecinos cristianos[629].Diversos estudios han señalado la diferencia entre las relaciones individuales y las colectivas, mientras las primeras pueden ser buenas, no lo eran obligatoriamente las relaciones de grupos a los que pertenecían estos mismos individuos. La actitud de la mayoría hacia las minorías no dependía por lo tanto de las relaciones entre individuos, sino dependía de las creencias colectivas, o de las funciones que las distintas comunidades ejercían en la sociedad, como lo afirma David Nirenberg,

626. MARIN Manuela**.** (1992) *Individuo y Sociedad en al Ándalus***,** op.cit, 59-60
627. Ídem p 59.
628.Al-Samarā'ī,ūsāma 'Abd el ḥ amid ḥ ūsein, *Tārīḫ el wizāra fi al Andalūs132-897h/755-1492,* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrout,p236.
629.CATLOS, Brian A. **(**2010) *Vencedores y Vencidos,* op.cit, p 53.

"*Las actitudes más peligrosas hacia las minorías, o por lo menos hacia los judíos, no nacen de las relaciones entre individuos y grupos dentro de una sociedad, sino de creencias colectivas, creencias originadas en la Edad Media y transmitidas hasta el día de hoy"*[630].

Estas creencias que disimulan cierta discriminación, han puesto fuera el tratamiento de las relaciones y la consideración del factor género femenino, que intervenía de manera constante en la preservación de la autenticidad de la vida religiosa dentro de los hogares. La intervención de la mujer en la convivencia siempre calificada de ser limitada, resultado de la pasividad y sumisión a las cuales era expuesta,

"*La sumisión era necesaria para que las minorías se integran en la cultura de la mayoría, en cierto modo también lo era la pasividad"*[631]

Esto no excluye el hecho de que las musulmanas celebraban las fiestas cristianas con sus vecinas, la navidad y el día de San Juan, y hasta asistían a bautizos de infantes cristianos, al fin y el cabo todos pertenecían al mismo pueblo, todos sentían los mismos gustos, las mismas tradiciones, y la conversión no había amortiguado en mucho la afición de los buenos vinos, el velo de la mujer no se había hecho todavía una costumbre general.

Este ambiante general de convivencia sin excesivos traumas cambió a peor en los siglos XI-XII, en parte por la tendencia rigorista del clero y en parte por las invasiones africanas[632].

Parece ser que las comunidades judías en general y sus mujeres en particular, tras pasar varios siglos en al Ándalus, habían conseguido mantener en sus casas las tradiciones judías, y no solo las costumbres, sino los ritos religiosos que tenían la casa como centro de celebración, también las mujeres musulmanas, a pesar de las dificultades tras la conquista cristiana del territorio de al Ándalus, continuaron manteniendo en sus casas las costumbres propias de su comunidad, y hasta la expulsión en 1609. Las moriscas fueron depositarias de la idetnidad cultural de su etnía. El papel de las mujeres seguía siendo el mismo en el mantenimiento de la identidad cultural, en todas las épocas, y bajo diferentes gobiernos.

El contacto frecuente no es equivalente de integración social[633], habría que suponer que eran los grupos superiores, con más relaciones en el mundo económico y el cultural,

630. NIRENBERG, David**.** op.cit, p 12
631.FUENTES, María Jesús**.** op.cit, p 182
632.DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio.op.cit, 176. La convivencia de la cual habla el autor trata los siglos XI-XII, y su desaparición no era consecuencia únicamente de la llegada de los imperios norte africanos, sino también a las reformas religiosas del clero, se refiere a la orden cluniacense que no aceptaba esta simbiosis, y esta convivencia que según su opinión introdujo o creó un cristianismo diferente.
633.FUENTES, Maria Jesús. op.cit , p 184

los que contribuirían más a la integración, es verdadero la convivencia debía ser pasiva en la medida en que no habría intentos de asimilación cultural o social entre las personas que se relacionan, y los esfuerzos de mantener buenas relaciones entre los grupos podrían relacionarse, con el lugar que ocupaban en la sociedad, los nobles cristianos eran acogidos por los nobles musulmanes, los aristocratas de ambos lados tenían menos problemas de asimilación que sus correligionarios de más baja estatus (el pueblos lleno)[634].

Con ello se propone revelar una sociedad que, a pesar de estar regida bajo un estatutu legal que fomentaba la segregación como medio ante la amenaza identidad individual y comunal musulmana, en la práctica se observaba una postura diferente, promoviendo un desplazamiento grupal y de intercambio cultural.

Ibn Quzmān se sumerge en las celebraciones no musulmanas y traspasa las fronteras de su grupo promoviendo la interacción con otros grupos externos, participando como espectador y agente activo de estas celebraciones religiosas (movilidad social);

> « …*su capacidad de deslazamiento intergrupal la permite interactuar y compartir con la minoría judía y mozárabe un sentimiento mutuo, y es lo que expresa en sus zajeles El ritual religioso no interviene como elemento unificador, pues era el distintivo que caracterizaba a estas comunidades y las distinguía como grupo con un emblema identitario propio. Es el aspecto social, y el elemento de ocio y diversión lo que atraía a estos grupos a formar parte en estas celebraciones, que se convertían en verdaderas reuniones sociales* »[635].

Varios zéjeles del Cancionero perfilan diversas fiestas religiosas de los tres grupos de al-Ándalus: las festividades musulmanas de ramaḍ ān, la ruptura del ayuno, y la fiesta de los Sacrificios; la celebración mozárabe de diferentes fiestas nayrūz-yannayr.

5. La relación de los judíos y mozárabes con la autoridad musulmana

No se puede abordar de modo general la política de los soberanos en al Ándalus, la diferencia de origen acarreará graves conflictos sociales y antagonismos que desembocarán en frecuentes disturbios y revueltas, hasta calificarlas de sublevaciones que serán

634.Idem, pp185-186.

635.David Navarro. « Fiestas religiosas andalusies: interculturalidad e hibridismo confesional en Diwan de Ibn Guzman », *eHumanista* 27, (2014) pp 466-478, journal of Iberian Studies http://www.academia.edu/7138132/_Fiestas_religiosas_andalusíes_interculturalidad_e_hibridismo_confesional_en_el_Diwān_de_Ibn_Quzmān._eHumanista_Journal_on_Iberian_Studies, consultado el dia, 20/02/2016 a las 17:00h, p468.

combatidas por el poder musulmán, mediante guerras, deportaciones y ejecuciones, las revueltas eran generalmente protagonizadas por muladíes, a sumar el malestar de los mozárabes, los pactos y acuerdos de capitulación firmados durante la conquista con algunas aéreas o poblaciones serán en ocasiones violados por grupos que no representaban, la autoridad musulmana. Otro punto que provocó el descontento de los tributarios en general, eran la exigencia de pagar otro tributo extraordinario, lo cual alimentará el descontento de estas comunidades, la aplicación de algunas disposiciones contra los no musulmanes como la obligación de cierta manera de vestimenta, será también una causa de tensión entre las diferentes comunidades y la autoridad, provocando a veces movimientos de exaltación religiosa.

A todo esto debemos evocar algunos casos de connivencia de poblaciones mozárabes con reyes cristianos, el caso de los mozárabes de Mérida, que pidieron la ayuda al rey franco Luis el Piadoso; los mozárabes granadinos también prestaron ayuda al monarca aragonés Alfonso I, en su expedición del año 1124, (fecha que coincide con la presencia en los últimos años de los Almorávides)[636].

Los casos más graves, y que pondrán a las autoridades musulmanes en serios aprietos, serán los levantamientos de ciudades o regiones enteras, Toledo, Mérida declararon rebeldías y sustrayéndose de la autoridad andalusí durante días, meses y incluso años, en estas sublevaciones solían actuar conjuntamente muladíes, cristianos y judíos.

El reclutamientos de cristianos y judíos en funciones y embajadores, era por la conveniencia de recurrir a cortesanos, que en momentos de lucha interna entre el grupo por el poder; pertenecieron a una comunidad que no podía aspirar a ostentarlo por las especificaciones del pacto de ḏimma, no se permitía que un ḏimmí llegaría a alto grado de gobierno[637]. Cabe señalar aquí, otro aspecto cultural que estuvo al servicio político de algunos soberanos, el bilingüismo que afectó a los mozárabes, afecto también a los musulmanes, los relatos de los encuentros militares entre cristianos y musulmanes en el siglo XI registran incidentes que apoyan estos dichos, en la Batalla de Graus (1063), el soldado musulmán que se infiltró en el campamento cristiano enemigo y asesino a "Ibn Rudmir",o Ramiro I, (1038-1063) en su propia tienda hablaba la lengua de los cristianos y fue capaz de pasar desapercibido entre ellos. En el mismo contexto, se relata como el soldado vasco de al-Muqtadir que intentó asesinar al hermano de éste durante un

636.DAMIAN CANO, Pedro. (2004) *Al-Ándalus: El Islam y los pueblos ibéricos*. Ed. Sílex, Madrid, , p67
637.GARCIA ARENAL, articulo todavía no publicado, p 8.

parlamento en el año 1058, quien también debió hablar el árabe, y pudo llegar al "*hajib*" de Zaragoza[638].

Aquí percibimos la ventaja de contacto y de aprendizaje de lenguas, la sociedad de al Ándalus, era multilingüe, pero aquí la situación es más bien de bilingüismo, porque la influencia de otras lenguas como el beréber, el hebreo no eran constantes, a los mozárabes les interesaba el árabe, lengua del estado y de cultura, y los musulmanes aprendían el romance por el contacto cotidiano al que estaban expuestos. A los mozárabes no se puede negar que les era permitida la libertad de culto de religión, de acuerdo con los pactos de protección, sin embargo el proselitismo estaba totalmente prohibido, había bastantes limitaciones en el culto cristiano, según afirma Simonet. No se les permitía construir nuevas iglesias

-no se les podían colocar símbolos religiosos en el exterior de la iglesia

-las procesiones debían ser en silencio, los oficios no se debían cantar en voz alta, las campanas debían ser tocadas de manera que sonaran bajo

-los entierros debían estar realizados en forma discreta.

En general, estaba prohibido todo aquello que pudiera manifestar externamente el culto cristiano, Simonet relata estas serie de medidas que en lo general no eran aplicadas en al Ándalus emiral y califal, medidas que se parecían aplicarse con la llegada de los bereberes norte africanos, por lo tanto se debe delimitar el periodo y hacer la diferencia entre los gobiernos[639], al tratar la situación de las minorías.

De tal manera los clérigos podían desarrollar sus oficios, se permitían procesiones y entierros en ceremonias públicas, se podía tocar las campanas, esta permisividad era notada, no hay mención de estas prohibiciones en todos los escritos históricos, lo que refleja su permiso. Otro aspecto que se debe evocar es el de la justicia, y el interés de los mozarábes y judíos de recurrir a la justicia musulmana, es lo que notamos con las fetwas de Ibn Sahl, quien cita unas fetwas donde el ḏ immí sale como triunfante[640].

638.CATLOS, op.cit p 62-63.

639.SIMONET, op.cit , pp 83-84

640.Šaḥ lān Aḥ med. « El ḥ ayāt el āma fi Andalūs el 'Asr el wasīṭ » .*In la civilizacion islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia, publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones,* « coloquios »1, 2003, p186. **Fatwa n 4:** la posesión de un judío a un esclavo, **Fetwa n 5:** la posesión de un grupo de mozárabes a una tierra,**Fetwa n 6:** un desacuerdo entre una musulmana y monjes, **Fetwa n 8:** para poner en habous a un jardín de judíos,**Fetwa n 10**: un judío dallal, **Fetwa n12**: un comes dice que una mezquita esta construida sobre una tierra de posesión cristiana. *Waṯ āʼiq fi Aḥ kam qaḍ āʼAhl el ḏ ima fi Al Andalus,* mustaḫ raŷ min maḫ ṭ ūṭ el Aḥ kam el kūbralil-qaḍ ī Abi l-Asbaġ Aissa ibn Sahl, Dirasat wa taḥ qiq Dr, Mūḥ ammad 'Abd el Wahab, taqdīm, Dr Maḥ mūd Ali Makki, Markaz el Arabī lidūwal lil'lam, Qāhira, 1980

> « *Tenían plena libertad de culto y les estaban prohibidas, únicamente, algunas manifestaciones públicas como las procesiones con cruces, los entierros públicos, repicar las campanas o vender ciertos objetos considerados impuros por la ley islámica -como el vino o los cerdos- a los musulmanes. Sin embargo, podían poseer esos bienes que el Islam prohíbe a los musulmanes tener o vender, ya que dichas prohibiciones no se aplican a los no creyentes* »[641]

La principal preocupación de los juristas es que los musulmanes no tengan un fácil acceso al vino y por eso, se observa en las diferentes opiniones jurídicas cierta tensión entre el respeto hacia el pacto de la ḏ imma, por un lado, y el control de las actividades de los ḏ immíes como medio para evitar que los musulmanes transgredan las normas[642].

Según Fattal, si un ḏ immí vende vino a un musulmán, de acuerdo con Mālik, (se refiere al iman Mālik ibn 'Anas), la mercancía debe ser destruida, el precio confiscado y distribuido como limosna y el vendedor, condenado a un castigo corporal. Esa opinión de Mālik parece contradecir otra que se le atribuye según la cual un musulmán que dañe o destruya el vino o el cerdo de un ḏ immí, deberá reparar los perjuicios causados[643].

Un ejemolo que refleja la relación entre los mozarbes y la autoridad, en la época del Emir Mohammad, El emir debió declarar feriado el domingo por lo que su secretario particular Gomez B.Antonian se negó a trabajar este día, el permiso establecido había sido respetado por los menos dos siglos dos más tarde[644].

641.HERNANDEZ, Hadday. "La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos ḏ immies a través de textos jurídicos mālikies del Occidente islámico medieval", op.cit, p246.
642. Idem, p 247
643.FATTAL, Antoine. (1958*). Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, op.cit, p 151
644 .VERNET, Juan. op.cit, p 278

Capítulo 3 La imagen del Otro y su identidad en al Ándalus

Capítulo 3 La imagen del Otro y su identidad en al Ándalus

1. El tratamiento del Otro en al Islam

El Islam considera el Judaísmo y el Cristianismo como religiones monoteístas, religiones no falsas, sino imperfectas, esta postura refleja la superioridad del Islam respecto a las religiones anteriores, este punto creó una actitud polémica interconfesional, por una parte; de otra parte, el Islam divide a los no musulmanes en dos categorias:

-1-una de carácter teológico: es decir los monoteístas y los no monoteístas

-2-otra de carácter político: los que viven en territorio islámico (*dār al –Islam*) y los que viven fuera de él (*dār el – ḥarb*)

El Islam especifica a los no musulmanes (judíos y cristianos) llamándoles; (*gentes del libro*/*ahl el Kitāb*) por referencia a los libros sagrados; estos están aceptados en las sociedades musulmanes aplicando ciertas medidas, ya que no pueden estar considerados como los musulmanes, esta medida refleja cierto grado de tolerancia, término usado en el sentido de la ausencia de discriminación y persecución, los ahl kiātb de esta manera expresan una forma de subordinación en la sociedad islámica con el pago del impuesto de capitación *ŷizya* , asi como una serie de restricciones en la vestimenta, la prohibiciín de llevar armas, las monturas…estos elementos constitutivos del sistema de *Ḏimma*,eran considerados por los miembros *ḏimimes* ,como una inferioridad social, este sistema que obliga algunas restricciones, por regla general no intenta suprimir o absorber a los diferentes grupos.Por otra parte, el Cristianismo en al Ándalus, lejos de representar una realidad monolítica concretizada en el Cristianismo, ofrecía una variedad socio-religiosa en la que las comunidades católicas y las mal llamadas heréticas convivieron en el seno del poder árabe-islámico de forma divergente, el proceso de arabización que asumieron unos, frente a la oposición que mantuvieron otros resultaría una situación complicada que se debe cuidar al hora de hablar de mozárabes.

Los textos jurídicos, se distinguen por situarlos fuera o dentro del territorio islámico, y reglamentan como los musulmanes deben tratarlos (judíos y cristianos),

-los de fuera quedan ubicados por la ordnacion ideal jurídica, en el espacio a combatir, y por lo tanto se regula su yihad, confugurándose la imagen de su condición hostil.

-los de dentro son "*gentes del libro"*, y pueden mantener un estatus de protegidos o tributarios *"ahl al-ḏima"*[645].

1.2. Las formas de tratar el otro en al Corán

Nos resultaría indispensable en esta parte, mencionar las formas de tolerancia y las formas de tratar el Otro no musulmán, los versos coránicos "aleyas", inciten el musulmán a bien tratar los ahl el kitab, y por eso lo habíamos estructurado bajo la siguiente clasificación:

1-no obligar los ḏ immíes abrazar el Islam

"No hay coacción en la práctica de adoración (religión), pues se ha quedado claro cuál es la buena dirección y cual el extravío, quien niega a los ídolos y crea en Allah, se habrá aferrado a lo más seguro que uno puede asirse, aquello en lo que no cabe ninguna fisura; Y Allah es Oyente y Conocedor" Sura de la Vaca 256-*Albaqara.*

« لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»

- « *Y si tu Señor quisiera creerian todos los que están en la tierra. A caso puedes tú obligar a los hombres a que sean creyentes » Sura de Yūnus 99*

»وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ«

- « *Y si te resulta penoso que se aparten asi, hasta el punto de que si pudieras buscarías un tunel en la tierra o una escalera para subir al cielo y poder traerles un signo…Si Allah hubiera querido los habría unificado en la guía, No seas de los ignorantes » Sura de los Rebanos 35*

وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ « سورة الأنعام الآية

2- la obligación de polemizar y discutir con ahl el Kitab de una manera buena y atractiva

"*Y no discutas con la gente del Libro sino de la mejor manera, a excepción de los que hayan sido injustos, Y decid, creemos en lo que os h hecho descender a vosotros, nuestro Dios y vuestro Dios es uno y nosotros estamos sometidos e al (somos musulmanes)"Sura de la Araña*

645.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Textos árabes medievales e imágenes del Otro cristiano". In *Hesperia Culturas*, enero 2006, T3, p204

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا

سورة العنكبوت الآية46 وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

3-tratar el otro con justicia y dejar las adversidades /diferencias

"Puede ser que Allah ponga afecto entre vosotros y los que de ellos hayáis tenido como enemigos, Allah es Poderoso y Allah es Perdonador y Compasivo (7)Allah no os prohíbe que tratéis bien y con justicia a los que no os hayan combatido a causa de vuestra creencia ni os hayan hecho abandonar vuestros hogares .Es cierto que Allah ama a los equitativos (8)" Sura de la Examinadora

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (7) لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ

سورة الممتحنة يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (8

4- la Tolerancia se nota en el permiso de compartir con ahl el kitab su comida y realizar matrimonios mixtos

« *Hoy se os hacen licitas las cosas buenas, y es licito para vosotros el alimento de los que recibieron el Libro, asi como el vuestro lo es para ellos, y (son licitas para vosotros)las mujeres libres y honestas que sean creyentes , asi como las mujeres libres y honestas de los que recibieron el Libro antes que vosotros, si les dais sus dotes como casados, no como fornicadores ni como los que toman amantes, y quien niegue la creencia , habra perdido sus obras y en la ultima Vida sera de los perdedores » Sura de la Mesa Servida* . 4-5 سورة المائدة

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ

فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

5-la apelacion Ahl ḏ imma se considera signo de tolerancia puesto que es una forma de estar sujetos a un pacto por el que Dios protege a esta gente, y el musulmán no puede tratar ahl ḏ imma de una mala forma, por lo tanto se considera contrarias a los preceptos religiosos**.**

6-la obligación de tolerar los defectos y errores del otro sin tomar ninguna consideración a su religión

« Pero quien tenga paciencia y perdone, eso es parte de los asuntos que hay que asumir con resolucion » Sura de la Consulta aleya, 40

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (39
40) الظَّالِمِينَ

« Vosotros que creéis es cierto que entre veustras esposas e hijos hay enemigos para vosotros [646]guardaos de ellos, pero si sois indulgentes, pasais por alto y perdonais, es verdad que Allah es Perdonador y Compasivo »Sura del Desengano, aleya 14

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (14) إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ (15

« Pero una buena accion, tanto si la ponéis de manifiesto como si la ocultáis, o un mal que perdonáis Allah es indulgente y Poderoso » Sura de las Mujeres aleya 149

إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا (149) إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (150

7-perdonar, tolerar, pactar con los tributarios
« Esos que dan en los momentos de desahogo y en los de estrechez, refrenan la ira y perdonaron a los hombres.Allah ama a los que hacen el bien » Sura de la Familia de Imran 134

وَالَّذِينَ إِذَا (134)الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ (135

« Y si alguno de los asociadores busca tu protección, recibelo hasta que haya escuchado la palabra de Allah y luego en el que esté seguro, eso es porque ellos son gete que no sabe » Sura at-tawba 6

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (6) كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (7)

2. Aproximación a las imágenes de identidad social y alteridad

Al étimo latino *tolerantia*, sufrimiento y paciencia, vigente en la Edad Media se añade posteriormente, a partir de la Ilustración principalmente, un segundo significado más positivo referido a la *alteridad*, donde tolerancia connota la admisión del Otro. Nuestra

646. Esta aleya descendió en relación a un grupo de musulmanes de Meca que al querer emigrar a Medina se encontraron con la oposición de sus esposas e hijos y esto los retraso.Tambien se relacionó con un hombre que quiso ir a luchar en el camino de Allah y ante las quejas de su familia decidió no separase de ellos y luego se arrepintió de habérselo hecho.

intención, es tomando como ejemplo la España medieval[647]. El concepto identidad ha sido protagonista de numerosos estudios, que no voy a citar, sino a referirme a la explicación más adecuada para la alteridad,en la sociedad andalusi, para tener una visión clara sobre la imagen del Otro,pues la alteridad no se crea, sino más bien se va construyendo e implica un proceso en el que aparecen convergencias y divergencias, interferencias e influencias. En definitiva es el resultado de una relación dialéctica entre sujetos, de manera que dicha construción de identidad debe realizarse siempre desde el interior del discurso,está sujeto a trasformaciones sucesivas, con mayor o menor incidencia y más o menos dilataban en el tiempo de acuerdo con las perspectivas sociales e históricas de cada momento[648].

Las relaciones interconfesionales eran un medio esencial para potenciar el aprendizaje de elementos culturales del otro, "*eran pues requisito básico para permitir la asimilación, y conseguir la integración en el sentido de hacer alguien o algo pase a formar parte de un todo, según la definición del diccionario*"[649]. Las relaciones entre las tres comunidades se desarrollaban en el ámbito vecinal y profesional.El estado musulmán implicaría una nueva construcción identidaria en la que, en mayor o menor medida confluyen otras identidades particulares con las que será necesario interactuar.La historiografía acostumbrada a presentar el encuentro entre Islam y Cristianismo como una confrontación entre: dos culturas, dos sociedades, dos religiones y en definitiva, un diálogo o una disputa, según la manera de entenderlo, de los diversos autores entre dos identidades.

Según Javier Gonzalez, denomina el sentimiento hacia el otro *aislacionismo* de las crónicas musulmanas[650], que eran marcadas por un sentimiento de superioridad cultural-religioso que hace que el "otro", de las sociedades cristianas, no aparezca como un ente autónomo, como un adversario unitario que pueda amenazar al Andalús, por lo que no

---

647. Estudiar la tolerancia musulmana hacia la minoría judía, y cristiana, como práctica consciente de la sociedad musulmana, en nuestro caso del zigzagueante proceso histórico medieval que condujo, después de una convivencia secular, a la doble expulsión de los musulmanes y los judíos en 1492 de España y en 1496 de Portugal.La tolerancia, el concepto-herramienta de nuestro análisis, es la actitud y la conducta basada en la flexibilidad y el autocontrol en respuesta a estímulos externos que entran en contradicción con nuestras propias creencias y opiniones. Una predisposición y la práctica subsiguiente a la convivencia pacífica con quienes piensan o son diferentes a nosotros en cuanto a religión, raza, nacionalidad, estatus social o ideología. La comunidad tolerante y dominante al mismo tiempo, implica aceptación y respeto hacia el otro; hablamos pues de una identidad fundamentada en la alteridad; para más explicacion véase, parte1, capítulo 5, del misma parte.

648.Para más detalles veáse, FEIJOO Manel. « *Cristiandad e Islam: identidad y multiculturalidad en la época medieval »*.In *Historia, identidad y alteridad*, op.cit, p803.

649.Definición del diccionario de la Real Academis Española.

650.GARCÍA GONZÁLEZ, Javier « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012, mis en ligne le 25 juin 2012, consultado el 22 décembre 2014. URL : http://e-spania.revues.org/21036 ; DOI : 10.4000/e-spania.21036,pp4-5

merece atención salvo en lo que pueda afectar, como elemento externo y lejano, a la historia y a la sociedad andalusíes[651].

Parece que el *aislacionismo* era consecuencia de la política andalusí, que no consideraba las minorías como amenaza, lo que provocó problemas con el paso de los siglos. Esto lleva a que las imágenes que se presentan de los cristianos sean más simples y superficiales (lo que no conlleva que sean más negativas) que las tienen los musulmanes en la crónicas cristianas, donde aparecen imágenes más complejas y menos unidimensionales (se distingue entre árabes y beréberes, entre moros "malos" y "buenos").

De todos modos, el interés por el "Otro" de las crónicas cristianas no conlleva imágenes y actitudes positivas: hay etnocentrismo al definir, clasificar y juzgar la religión y la moral del "Otro", como es el Islam según sus propios criterios y conforme avance la Edad Media la imagen del "Otro" se presenta cada vez más deformada y exagerada[652]. Al Andalus se ve como un peligro, ante el que es preciso sobrevivir; en las crónicas del siglo VIII (*Crónica bizantino-árabe* y *Crónica mozárabe*), se hace distinción entre árabes (con una imagen compleja) y beréberes (con una imagen completamente negativa). En las crónicas posteriores de fines del siglo X y comienzos del XI (*Crónica Pseudo-Isidórica* y *Crónica de Sampiro*), como en las dos anteriores, no hay una definida autoconciencia hispánica nacional y tampoco aparecen imágenes cerradas negativas, salvo las centradas en lo religioso. Solo en las tres crónicas de la época de Alfonso III, pese a su ya citado interés por el conocimiento del "Otro"; la hostilidad y la negatividad (ese "Otro" es siempre cruel, perverso y cobarde), unidas al despertar de una fuerte autoconciencia, aparecen claramente: es la época de la expansión territorial con Alfonso III y del "movimiento de mártires" (861) y el primer éxodo al norte de refugiados.

En las crónicas que abarcan desde mediados del siglo XI hasta mediados del siglo XII (*Historia Silense*, *Chronicon Regum Legionensium*, *Historia Compostellana*, *Historia Roderici Campi Docti*, *Chronica Adefonsi Imperatoris*, y la *Crónica Anónima* del

651. Sobre esta tendencia de la sociedad andalusí a encerrarse en sí misma y no percibir la amenaza cristiana, lo que sería una de las causas de la caída de al Ándalus, BARKAI Ron**.** (1984)**,** *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (el enemigo en el espejo), op.cit.* pp. 284-286. AJELLO ANNA « La connaissance de l'Islam dans le mouvement fransciscain (XIII e siècle-début du XIV e siècle) ".In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age* N48, 1995, pp 257-268.En su estudio trata la vision de los franciscanos en conocer el Islam , y como eran llamados los musulmanes , parecen influidos por la corriente cluniacense en definir la imagen dl Islam y los musulmanes.

652.GARCÍA GONZÁLEZ, Javier « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], p 4-5-6. BARKAI, Ron, ofrece detalles interesantes sobre la cronología de las crónicas cristianas y su visión hacia el musulmán, aunque con imágenes complejas y sin generalizaciones. BARKAI, Ron, *op. cit*. p. 291.

Monasterio de Sahagún), hay sensación de cambio marcada por la caída de Toledo (1085).Es la época de las Grandes Reconquistas y de mayor enfrentamiento entre los reinos cristianos del norte y los restos del Califato y Almorávides. Sin embargo, aunque en general hay un sentimiento de unidad y autoconciencia frente a lo musulmán, en la mayoría de las crónicas de esta época el conflicto no es concebido como una "cruzada" o una "guerra total", a diferencia de lo que ocurre en la misma época en las crónicas francesas y cruzadas[653].Aún se piensa en una posible coexistencia. Salvo en la *Historia Silense* y el *Chronicon Regum Legionensium*, que presentan imágenes negativas extremas y cerradas, en las demás crónicas las imágenes son complejas y se distingue entre el árabe-musulmán "amigo", con el que sería posible esa coexistencia, y el bereber-almorávide, que aparece con una imagen totalmente negativa.

Las crónicas escritas en la segunda mitad del siglo XII aún presentan una imagen relativamente moderada de los musulmanes (*Crónica Najerense* y *Liber Regum*), pero ya en el siglo XIII (*Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy, *Historia de rebus Hispaniae* e *Historia Arabum* de Rodrigo Ximénez de Rada y *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*) aparece en las crónicas un progresivo aumento de las imágenes negativas, cerradas y estereotipadas del "Otro"[654].

Aunque se sigue distinguiendo entre árabes y beréberes (Almorávides y Almohades). La victoria sobre los Almohades en Las Navas de Tolosa (1212) marca un punto de inflexión en el enfrentamiento como lo había sido la toma de Toledo siglos antes. Las crónicas presentan ya una mentalidad de "cruzada", con una fuerte autoconciencia nacional. Como vemos, la visión negativa del "otro", con mayor o menor intensidad con mayor o menor complejidad, es una constante en las crónicas altomedievales. Esta visión negativa se encuentra no solo hacia el "Otro" grupo considerado como antagonista, sino también en las actitudes hacia los grupos humanos que actuaron como punto de contacto entre las dos comunidades lingüísticas y culturales, árabe y romance, en la Edad Media: cristianos andalusíes o mozárabes, mudéjares y gente de frontera.

Como se consideraba el Otro "el mozárabes o/y el judíos" en al Ándalus? Eran considerados como ciudadanos o extraños, se sentían tratados con igualdad como los musulmanes? ¿Se sentían andalusíes?, la pregunta es anacrónica, porque el sentimiento de "país "o "nación", no está todavía formado en la Edad media.

653. Idem. pp105-147
654.Idem, pp205-226

Su integración en la sociedad, es siempre relativa, quizás por culpa de las dos partes, las minorías judías y cristianas participaban en la vida política, económica y cultural, al menos cuando eso se les permite, dependían de la legislación de la autoridad en determinadas épocas quiera verlos o no como ciudadanos de pleno derecho no es problema de ellos, sino de sus convecinos. Pero la situación de las minorías en la Edad Media en al Ándalus, y después en los reinos cristianos españoles, no se la puede aplicar la misma explicación,

"Lo cierto en al Ándalus se llega a formar entre los judíos un sentimiento nacional de orgullo: los sefardíes tienen de ventaja sobre los otros lugares el que descienden de los judíos de Jerusalén"[655].

Los mozárabes fueron el factor ideológico por el que los reinos cristianos, y especialmente el astur-leonés, asumieron la herencia visigoda y legitimaron su tarea de reconquista, las minorías en todos los territorios, al-Ándalus, y después de los reinos cristianos de la península, se han convertido en un factor ideológico importante como legitimador en sociedades contemporáneas, tanto en el mundo musulmán, tanto en el mundo europeo[656].

El ambiente del que dependían las minorías, refleja una situación de marginalidad, y es imposible hablar separadamente de ambas comunidades cuando se hace referencia a la legislación musulmana a su respecto, y a su grado de integración en la sociedad. Las minorías judías y mozárabes participaban en todos los dominios de la vida, y practicaban diferentes oficios, a pesar de que no se permitía que los no musulmanes ocupasen algunos puestos, esto ocurrió, lo cual hacia inútil legislar sobre algo que no se podía prohibir, la intervención de estos tributarios era obligatorio frente a las necesidades de la práctica.

Un claro ejemplo, la legislación nunca consiguió una total segregación de ambas comunidades, quienes vivieron en estrechas relaciones con sus convecinos.

> *"..La verdad es que tanto tolerancia como marginación en el fondo son términos bastante ambiguos, en el espacio y en el tiempo pero estrechamente relacionados entre sí, por eso dije una vez que tolerancia es más o menos igual a marginación, o si se prefiere tolerancia con limitaciones es equivalente a marginación"*[657].

655.SAENZ BADILLOS, Ángel. "Hacia una valoración global de la presencia judía en España" .op.cit, p176.

656.EPALZA, Mikel de**. «** Les mozarabes .Etat de question », op.cit, pp39-45.

657.ROMANO, David. "Judíos hispánicos, coexistencia, Tolerancia, marginación (1391-1492).op.cit, p. 28.

David Romano no quiere zanjar en la cuestión de tolerancia y marginación, afirma que hay una relación, pero nunca afirma la preponderancia de un concepto sobre otro.Y sigue diciendo que los judíos eran tolerados a cambio de marginación o lo que él llama una situación de inferioridad legal[658].

La dependencia o estatuto de ḏimma, era un estatuto civil legal, beneficiar de protección jurídica ,garantizando la libertad de culto, la autonomía comunitaria, pero incluyendo cierto grado de sumisión que muchos historiadores califican de discriminación, esta situación que implicaba la aculturación de las minorías judías y cristiana, no es porque eran tolerados de convivir con sus convecinos musulmanes, sino porque su papel en la sociedad les obligaba aculturarse para cumplir a veces algunas funciones que les eran atribuidas, y porque el contacto dentro de la sociedad se realizaba mediante la lengua del gobierno el árabe.

La sociedad andalusí, era el mundo donde las ideas fluyen y se transmiten entre diferentes comunidades religiosas, y diferentes credos con gran facilidad, y por lo tanto lo que sucede en el interior de cada una de las tres comunidades religiosas no puede ser entendido sin hacer referencia a las demás.Y donde las identidades, multiples, se componen de diferentes ingredientes (religiosos, culturales, sociales)[659],la característica fundamental de la Edad Madia hispana radica en la presencia del Islam, la lucha prolongada, el solapamiento, las influencia mutuas, determinan buena parte de la historia de la cultura de los diferentes territorios ibéricos[660].

Sobra las imagenes polémicas de los cristianos medievales sobre el Islam, me resultaría interesante citar a las imagenes que tenían los cristianos de los musulmanes en la Edad Media, el empleo de imagenes antimusulmanas en algunas crónicas y textos jurídicos de España del siglo XIII,y en toda la Europa medieval, estas ideas polémicas fueron utilizadas para negar cualquiera legitimidad política del dominio musulmán en España. Para justificar el sometimiento social y político de los subditos musulmanes de los soberanos españoles cristianos, los frailes dominicos y franciscanos[661],cuyas actividades

658.Idem p 28-29.
659. GARCIA ARENAL, Mercedes. (2003). *La diáspora*, op.cit, pp16-17
660. Idem, p 17.Según Arenal, desde el punto de vista europeo, u occidental, el aspecto más caracteríStcio y diferenciador de la Edad Media hispana radica en la presencia del Islam.
661.Francisco de Asís (1182-1226) fundador de los frailes menores o franciscanos deberían revivir la vida apostólica, una vida de pobreza ascetismo y predicación inspirada de los apostóles, ,los dominicos siglo XIII, eligieron una aproximación diferente extendieron sus esfuerzos misioneros a los judíos y a los musulmanes, mantuvieron debates con líderes musulmanes y judíos; Ramon Llull, su obra es una severa crítica a los franciscanos y los dominicos ;que deseño una estrategía misionera propia, para convencer los musulmanes y judíos convertirse al Cristianismo.

Jaime I, alentaba en su legsilación predicaban una hostil polémica y visión del Islam y de su profeta nos presenta John Tolan en su libro de que había una galeria de imagenes cristiana del otro musulmán con frecuencia imágenes deformadas, hostiles repugnantes[662].

Es la época que coincide con la Reconquista que ganó más terreno, y los mudejares, con su estatus particular, tienen derecho a vivir y practicar su religión, pero esta libertad de religión esta limitada como la de los ḏimmíes en tierras musulmanas, que están asociadas a un estatus social inferior, los musulmanes (o judíos) no pueden tener esclavos cristianos, no pueden testimoniar contra un cristiano excepto en casos de traición. (Según las partidas), incluso aunque el sistema de ḏimma fue ampliamente copiado, los legisladores (particularmente cronistas) debían justificarlo en términos y nociones teológicas y legales cristianas, Alfonso el sabio escibió sus Partidas donde creó el estatuto legal de las minorias[663].

3. El otro diferente y el proceso de aculturación de las minorías

La aculturación no implica una asimilación social, la aculturación y la conversión no desembocan sobre una verdadera asimilación; puesto que el grupo minoritario esta siempre considerado tal una amenaza social, económica y política, para el grupo hegemónico. Las medidas de conversión forzadas para crear una sociedad hegemónica no cambia la situación de segregación, la situación de la minoría antes y después de la conversión. La aculturación se considera más necesaria que la adopción de la religión para definir una identidad social. Una identidad reúne a elementaos definitorios, el suelo, la raza, la lengua y la religión. Estudiando las relaciones interculturales, debería de cuestionarse, si las situaciones calificadas de armónicas se producían por procesos pasivos o activos?

¿Es posible vivir de una manera armónica sin inmiscuirse en la vida del vecino o el otro diferente? O bien contribuirse en la armonía de una manera activa, con su propia y firme voluntad de interrelacionarse con el otro sin temor de absorber un modo de vida diferente, con un contacto que no requería obligatoriamente la integración, aunque a veces lo logrará.

662.TOLAN, John.V. (2007). *Sarracenos, El Islam en la imaginación medieval europea*. Traducción, José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta Velayos, publicacions de la Universidad de Valencia, p 24
663.Idem. pp224-225

La convivencia activa, implica la asimilación, de otra parte la convivencia pasiva impuesta por ciertas medidas sociales, implica una integración limitada u obligatoria puesto que forma parte de la sociedad.

Otro aspecto que deja traslucir las fuentes es la falta de ideologización en la consideración de los cristianos de dentro de territorio islámico. El hecho de que parte de la terminología que se utiliza para denominarlos se mantenga una vez convertidos al Islam denota que la conversión no es un factor esencial en la consideración del "*otro*" y que priman aspectos étnico-culturales.Los mismos conversos fluctúan en sus decisiones según las circunstancias[664].

Concluyendo podemos decir que, durante siglos las comunidades mozárabes y judías bajo autoridad musulmana, vivieron en simbiosis, unidos por sus intereses, cada comunidad necesitaba a la otra, panorama que iba cambiando por la introducción del gobierno de los imperios norte africanos, el Almorávide primero y el Almohade después. Ahora tenemos que situar bien a otros términos relacionados con la tolerancia, se trata como ya había sido mencionado de las culturas y sus manifestaciones:

El conocimiento de la terminología derivada del fenómeno cultural es de gran importancia, debido a que dentro de la sociedad que tratamos cuentan minorías diferentes culturalmente.Y eso para contribuir a garantizar en mayor medida un concreto tratamiento de las situaciones sociales que inciden la sociedad colectiva de al Ándalus, son conceptos añadidos al de cultura[665].

Las relaciones en al Ándalus habían empezado con una aculturación, para llegar a un estado de interculturalidad, las minorías que absorbían la cultura de la mayoría, interesaban a esta mayoría por sus contactos en diferentes campos y esto no hubiera ocurrido si no existía este panorama de tolerancia.

¿La aculturación significa la perdida de la propia identidad?

> *"Los judíos hispanos supieron abrirse a la cultura circundante sin abandonar su propia identidad. Su obra literaria y cientifica se caracteriza por una fusión de elementos propios con la cultura de sus vecinos, de la que dejan impregnar al mismo tiempo que la enriquecen de manera sensible"*[666]

664.LAPIEDRA GUETIERREZ, Eva, "'Ulūğ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Andalus », op.cit, p112

665.La España medieval como espacio multicultural, Una reflexión sobre el uso de ciertos conceptos al estudio de estatuto jurídico legal de las minorías, donde hay la esplicacion de los conceptos, cultura, y sus derivados, para mejor comprensión de las relaciones intracomunitarias.conceptos: pluriculturalidad, multiculturalismo, intraculturalismo Véase, parte I; Capítulo IV

666 .SAENZ BADILLOS, Ángel. op.cit, p 177

Saenz Badillos, nos explicó como los judíos pudieron abrirse a la cultura árabe, guardando la propia, aprovecharon sus conocimientos de la cultura del gobierno para enriquecer la suya, dándole un carácter excepcional.

4. La aculturación a través de la onomástica

La aculturación de las minorías, es un proceso cultural, donde la asimilación social para asumir que la reducción de la distancia cultural necesariamente debió llevar a la disminución de la distancia social, confundiendo así la ruptura étnica con la social, sin caer en la cuenta de que pueden entrecruzarse resultando una interculturalidad[667].El hispani o el cristiano andalusí, con su emigración al norte peninsular llevó con él, una identidad única, era propiamente mozárabe, no era ni convertido ni musulmán, y a pesar de eso, su antroponimía, era calificada de "*romano árabe*", manifestaron un fenómeno excepcional, eran cristianos con apelaciones o nombres árabes[668].

¿No se sabe si el fenómeno era reducido a un espacio delimitado o corresponde a una norma social extendida en todo al Ándalus y perduraría con la emigración?
Aquí se brotan varias hipótesis, ¿Cuáles el origen de este fenómeno?
-puede ser que esta onomástica refleja el origen de estos cristianos andalusíes
-o bien eran los cristianos que vivían en la frontera entre al Ándalus y los reinos cristianos, y con su contacto continuo con los dos lados de la frontera adoptaron apelación llamadas "romano árabes", en una sociedad donde convivían diferente tipo de cristianos, refugiados, mozárabes, convertidos etc…[669].

Vivir en la frontera no significa crear una demarcación administrativa, la frontera de quellas época era la escena de conflicto y de contacto entre culturas, religiones y pueblos y lenguas, las huellas de tal contacto, se manifestó en la onomástica de una población, que no vaciló la adopción de apelaciones árabes a pesar de ser cristianos, lo mismo explica el fenómeno de la aparición de un cristianismo de lengua árabe.
Por lo tanto, la frontera aparece como un lugar de construcción de una situación que crea la identidad mozárabe. A notar que tal fenómeno de confluencias lingüisticas, no se limitó

667.ARIE, Rachel, « minorités religieuse », op.cit, p 56

668. Lévi Provençal.*Tāriḫ Esbaniya el islāmiya min el feṭḥ ila sūqūṭ el ḫilāfa el qurṭ obiya (711-1031),* op.cit, pp 190-191.El fenómeno de las emigraciones esta señalado en la obra traducida por Lévi Provençal, donde hace hincapie sobre el fenómeno en Aragón y presenta a ejemplos de religiosos que se fueron desde al Andalus a estas tierras, para fundar monasterios, San Facundo (hoy dia Sahagun), entre los años 913-916-921 fechas que coinciden con la fundacion de tres monasterios otros, San Miguel de Escalda, (a 30 km de León al oeste de Valladolid) ; San Cipriano (a unos 10 km al noroeste de Valladolid), y San Martin de Castanieda (lejos de Astorga),
669 AILLET, Cyrille. op.cit, p 246

a los nombres de los cristianos, sino que aparece en los nombres de lugares, y se extiende en el campo lexical usual de las cartas latinas.La onomástica romano árabe, se considera como una fuente importante para la historia de la frontera islámo-cristiana, a condición de que el término de frontera no debe estar usado en el sentido de frontera territorial propiamente delimitada, sino como un espacio de confluencias y de interacción. No podemos afirmar diciendo que tal onomastica es fruto de los espacios fronterizos, sino, explicar que la frontera entre los musulmanes y cristianos en la Edad Media era en continuo cambio, por el proceso de la conquista primero y segundo por el de la reconquista. La aproximación de este fenómeno lingüistico se basa sobre,

1-la frontera como espacio de aculturación

2- las emigraciones se consideran como vector de una culturación de origen andalusí

Cyrille Aillet, estudió y analizó el fenómeno, aquí presentamos algunos ejemplos:

En León capital desde 856, se nota una onomástica de origen árabe de 876 y 1200, lo que equivale a un 15%

La documentación del monasterio de Sahagún, comprendía entre los años 857 hasta 1000, antropónomos arabizados de 7,3% del total

En el monasterio de San Pedro de Montes contiene 85 nombres arabizados, lo que representa un 8% de las personas censadas**,** en el siglo nueve.[670]

La existencia sobre el territorio andalusí de una antroponimia arabizada caracteizó tres tipos de regiones geográficas:

1-regiones que podemos considerar fuera del dominio andalusí, por su alejamiento geográfico,como Galicia donde no existió una onomástica árabe latín de una manera constante los raros ejemplos, se los explicamos por la implantación de poblaciones venidas de al Andalus.

2-regiones fronterizas, eran espacios impregnados por el préstamo de diferentes modos de vida, estas regiones estuvieron bajo la dominación musulmana por lo menos largo periodo, sin embargo la concentración de referencias onomásticas árabes proviene del pasado político musulmán.

670. AILLET, Cyrille.Op.cit, p 264-266.Cyrille Aillet, presenta de una manera exhaustiva, este tipo de fenómeno antropológico, según quien existió en diferentes regiones, va desde el actual Portugal en las regiones entre Mondego y el Duero, espacio territorial de las ciudades Coimbra y Porto, y considera Coimbra y Lorvaõ como mina inexplotada de onomástica romano árabe, en el monasterio de Lorvaõ a algunos kilometros de la ciudad de Coimbra; entre el siglo X hasta el XII, 199 personas están identificadas con apelaciones en tono árabe, entre 594 otras que levaban una apelación romana.En León y en Galicia, el fenómeno no era de uso. Contrariamente a Castilla, el uso de este tipo de nombres, era muy frecuente.

3-los reinos de León, representan la tercera categoría, donde el uso de nombres de origen árabe era notada, pero no se sabe el origen de este fenómeno, la influencia del Islam era insuficiente para dejar tal uso onomástico, puede ser que esto refleja la importancia de la emigración mozárabe, animada por la politica de los monarcas españoles, para repoblar las tierras antes denominadas tierras de nadie, según afirma Claudio Sanchez Albornoz:

"La combinaison entre facteur frontalier et facteur migratoire s'avère délicate"[671]

La onomástica no refleja más que una puesta idiológica y política ligada a la evolución de las fuerzas en la península Ibérica, la cronología demuestra que el uso de dicha onomástica coincide con el periodo de esplendor político y cultural del Islam andalusí, se puede situarlo en el periodo del Califato cuando los cristianos empezaron a revistir apelación a consonancia árabe**.**

Por otra parte lo inverso empezó a aparecer de una manera masiva a partir del siglo XI hasta el XII, los cristianos empezaron a latinizar y romanizar sus apelaciones. Sin lugar a dudas, esto traduce o transmite el cambio político e idiológico, primero por el factor de la reconquista y segundo por la reforma gregoriana. La arabización de los nombres no se manifestó entre los cristianos de al Andalus, que a partir del siglo IX, y responde al fenómeno de aculturación, este fenómeno se difusa en el momento donde la lengua árabe era la lengua del Estado, y la principal herramienta de la cultura escrita. Prueba de este proceso es la progresiva arabización de los antropónimos: a partir del siglo IX se usan, junto con los nombres cristianos, patronímicos árabes como apodos ("Abu Said al-Matrán", junto con "Johannes Hispalenses", o "Rabí Ibn Said", nombre que también se le daba al obispo Recemundo de Elvira), después se crean antropónimos híbridos ("Rabí Ibn Teodulfo") y, a lo largo de los siglos X y XI, se pasa al uso exclusivo de antropónimos árabes por parte de los cristianos andalusíes [672].En el reino de León, al menos desde comienzos del siglo X, unida a la amplitud de la toponimía árabe en la misma zona, constituye uno de los principales argumentos a favor de la existencia de un amplio grupo de repobladores de origen mozárabe que habría emigrado desde fecha temprana animado por la política de los reyes leoneses y por la persecusión sufrida en al -Andalus[673].

Algunos nombres cristianos, tales como, Lope, Fortun, entraron en el léxico árabe local, Lubb, Fortun, otros fueron adoptados en su versión traducida, Sa'd por Félix, esta

671.Idem, p268« La combinación entre factor fronterizo y factor migratorio se revela delicada"; traducción personal.
672.DUFOURCQ, Charles-Emmanuel .*La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, Madrid: Temas de hoy 1991, p. 160-161citado por, GARCÍA GONZÁLEZ, Javier, p 8
673.GARCIA ARENAL, Mercedes. (2000), *La Diáspora*, op.cit, p 23

arabización complementaria de los nombres indígenas indica una contracorriente de culturización en la que la sociedad islámica local absorbía aspectos autóctonos, aunque el empleo de tales nombres tendía a restringirse a los descendientes de los conversos[674].

Como lo habíamos explicado en el capítulo IV de la primera parte; la interculturalidad; igual a mera coexistencia de culturas sin interrelación alguna entre ellos, la interculturalidad va mas allá del reconocimiento del derecho a las diferencias al construir una serie de símbolos comunes, como la lengua que posibilitan una integración reciproca enriquecedora.

Pluriculturalidad se considera sinónimo de *multiculturalidad,* la diferencia se explica a situaciones particulares:

Cuando se encuentran varias culturas resulta únicamente pluriculturalidad, la transculturalidad implica un movimiento, el paso de una situación cultural a otra.

Estos conceptos parecen novedosos, pero no lo son, sin embargo en términos históricos. Lo multicultural no es un fenómeno social reciente contrario, era característico de las épocas antiguas. La convivencia entre pueblos de distinta raza y condición social, bien sometidas las unas a las otras existió en la España medieval.

De la misma manera la convivencia de pueblos de origines geográficos o étnicos diferentes también existió en la España medieval (judíos cristianos, bereberes árabes y eslavos…)

Lo intercultural que es el origen de la ruptura de aquellas barreras que separan a las culturas, y es a partir de la existencia del otro, como poseedor de una cultura diferente y todo lo que conlleva de conocimientos y comprensión de este hecho diferenciador, cuando se da un paso más hacia a delante en la idea final de alcanzar la igualdad de todas las personas que conviven juntas en un mismo espacio.

La pluriculturalidad, puede ser entendida como la presencia simultánea de dos o más culturas en un territorio y su posible interrelación, tiene como contrario: monocultural.

-si el hecho *multicultural,* se da en un espacio geopolítico determinado, en el que viven diversas culturas no todas las culturas están en grado de igualdad.

*La multiculturalidad***,** implica la coexistencia y no la convivencia, no tiene que dar situaciones de intercambio, contrario lleva a una situación de segregación y de negación de la convivencia.; este fenómeno, implica diferentes grupos que se muestran respeto pero no promueven intercambio.

674.CATLOS, Brian. **(**2010**).***Vencedores y Vencidos: Cristianos y musulmanes,* op.cit,.p 55

Una situación *multicultural*, supone la existencia de muchas culturas unidas en un espacial, pero no en lo social, de modo que no implica contacto social entre culturas

La interculturalidad tiene diferentes interpretaciones:

-promueve la comunicación entre diferentes culturas este encuentro cultural fomenta un aprendizaje del otro.

-da la ocasión para el reconocimiento y la aceptación de la diferencia lo que llevaría al establecimiento de relaciones culturales.

Este concepto permite la defensa de la diversidad, del respeto y del diálogo cultural, permitiendo una integración de la minoría a pesar de su diferencia, implica el reconocimiento ante la existencia de otras culturas, a demás del respeto, comunicación e interacción.

-una sociedad será intercultural cuando sus miembros interactúen y se enriquezcan de esa interacción

-la interculturalidad pretende favorecer el diálogo entre diferentes culturas que comparten el mismo territorio.

-como síntesis final***, la interculturalidad puede considerarse el estado ideal de convivencia,*** de toda sociedad pluricultural caracterizada por relaciones basadas en el conocimiento y el reconocimiento, y en la sociedad andalusí había existido siempre este intercambio, aunque de diferente grado, había siempre una interculturalidad, las minorías intercambiaban con la comunidad mayoritaria elementos culturales, y aprovechaban los grados culturales que existían y la muestra era la existencia de gente sabía de las tres comunidades .

-si el hecho intercultural, es el paso que se da entre estas culturas para eliminar las barreras que existen entre ellas y el reconocimiento de otros con una identidad propia entonces:

-hemos de tener en cuenta que hay otro paso más en este deseo de acercar culturas, más allá del conocimiento mutuo de ambas culturas, el de

Transculturalidad: percibir de manera coherente e interesada el marco de referencia del otro, con los significados y componentes, en un esfuerzo para poder ponerse en el lugar del otro, pero sin perder nunca de vista que esa condición siempre es de cómo sí[675].

5. Lengua y religión como mecanismos de integración y de exclusión

675.http://les definition.fr/interculturalité/consultado el día 25-03-2016 a las 9.00

¿Se puede considerar la lengua y la religión como signos de identidad que permitan pasar de una situación de integración a una situación de exclusión?

Los judíos aprendían y vivían al mismo tiempo en dos sistemas ideológicos distintos, y no pocas veces enfrentados, manteniéndose fieles a su fe judía, asimilándose al mismo tiempo a los valores culturales de los musulmanes, lo que les permitió llegar a resultados brillantes puesto que se encontraban en seno de una sociedad que desfrutaba de la tranquilidad, el placer y la vida facial. Los judíos se dejarían fecundar por la cultura árabe, dejando al lado su temor de ser asimilados por la cultura mayoritaria, fueron capaces de incorporar los valores positivos de la civilización árabe, sin olvidar su religión y manteniendo su personalidad propia.Esta integración calificada por el término aculturación, en el ambiente cultural circundante, refleja el abandono de la propia cultura adoptando totalmente la de la mayoría.

Viguera señala el hecho de una aculturación en proceso de incremento, y que en la historiografía se carece de referencias cronológicas explicitas sobre la arabización andalusí[676]*."A pesar de todo, aculturación, no nos parece el término más adecuado para describir la situación de la postura de la inmensa mayoría de los judíos de al Ándalus."*[677] Saenz Badillos, caracteriza el judaísmo andalusí de apertura, su aceptación de cuánto hay de positivo y valioso en el mundo que le rodea, sin dejar de ser judíos. De hecho, dado el lugar de privilegio que ocupa el árabe, el índice de adaptación lingüística en al Ándalus, puede servir como indicador general de aculturación.

A notar que, no se puede equiparar la difusión de la lengua árabe con la cultura árabe, algunos reyes de taifas no hablaban el árabe, el caso de Banū Zīri de Granada al menos durante le reinado de Bādis ibn Habūs (1038-1073)[678].

Para el caso mozárabe; en las últimas décadas del siglo IX, estos no escribían en latín, sino en árabe adoptaron la lengua del gobierno a pesar de que se mantuvo una copia de libros en Latín[679], los textos árabo-andalusíes del siglo IX, reflejan un movimiento de aculturación hispano latina entre la población musulmana, se comprueba que en realidad se estaba conformando una nueva cultura mixta que identificará a la población andalusí, tanto cristiana como musulmana en los siglos posteriores. Los obispos se quejaban de la fusión de la cultura árabe, y la arabización de sus correligionarios.

676.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Existe una identidad mozárabe", op.cit ,p 304
677.SAENZ BADILLOS, Ángel. .op.cit p179.
678.CATLOS, op.cit, p59
679.AILLET, Cyrille**.** (2010), *Les Mozarabe,* op.cit, p 152

De la misma manera los ulemas musulmanes se manifestaban contra la fusión cultural cristiana, de tal manera que los mozárabes y los musulmanes de la elite intelectual de modo especial, iban dirigidas contra la fusión cultural en defensa de la idiosincrasia de la cultura respectiva de cada uno, la árabo islámica y el latino cristiano.

Sabían estos (la elite intelectual musulmana y cristiana), que la lengua de modo especial y la cultura refleja la identidad colectiva de cada comunidad. El rechazo de la lengua árabe, nos recuerda las quejas de Álvaro, el aviso de este último parece responder a una realidad, por eso Urvoy distingue a tres grupos de cristianos, basándose sobre los escritos literarios (para lo que se refiere a la poesía escrita por cristianos en lengua árabe);

"Los que voluntariamente se mantienen aparte de la cuestión de la arabización, que tan solo les parece un "divertimento a lo Pascal", los mediocres, refugiados en un arisco repliegue…y finalmente los productivos y activos. A éstos habría que sumar una cuarta categoría, sin duda la más numerosa, la masa"[680]

Se entremezclaba en la vida cotidiana el árabe y el romance, era una realidad demostrada por la presencia de romanismos en la lengua árabe andalusí, en obras de botánica farmacología y agronomía[681].

Las Jarchas parecían por primera vez en el siglo X, cuyos temas occidentales pero, su construcción era forjada en una sociedad anterior al siglo X, F.Corriente, califica el habla en al Ándalus de *Romandalusí*, no niega la creación de las Jarchas en un contexto cultural árabe, y afirma que la segunda lengua de los mozárabes era el árabe. Esto da nacimiento a una situación de diglosia que caracterizaba el territorio andalusí, no había impedido interferencias entre los dialectos: el romance y el árabe. Nos recuerda aquí Molénat, que los conquistadores cristianos consideraban a los cristianos de Lisboa como "maures". Dicha percepción indica el grado de arabización de los cristianos de Lisboa al igual que la falta de ideologización por parte de las fuentes latinas[682].Estas interferencias resultaban la introducción de muchas palabras de origen árabe en el romance[683].

6. Aspectos que reflejan la tolerancia y la buena percepción del otro

680.URVOY, Marie-Thérèse. "Que nous apprend la poésie árabe des chrétiens d'al-Andalus?".op.cit, pp159-165

681 .AILLET Cyrille, op cit, p 14.

682.LAPIEDRA GUTIERREZ, Eva "*Ulūğ, op.cit,* p113. MOLENAT, "Sur le rôle des Almohades ...", p. 393

683 Idem, p 13

La necesidad de conocer el otro en su verdadera identidad, por vías de la comunicación, es premisa básica para avanzar en el estudio de la paz y lograr que ese avance tenga una proyección hacia el presente y el futuro.

Vamos a examinar cómo se materializaban la tolerancia y convivencia en la práctica .Un aspecto donde se reflejan la tolerancia y la positiva percepción del otro; es la lengua, las poblaciones de al Ándalus, siendo conscientes de que eran de religiones, culturas y razas diferentes estaban obligados comunicarse con un lenguaje común, se introdujeron muchas palabras en el romance, y de la misma manera muchas palabras de origen latino se introdujeron en el árabe hablado, era a veces difícil distinguir entre los hispanos y los árabes, que dominaban dicha lengua,

Un mestizaje cultural se hizo posible, gracias a la elite intelectual, de cada comunidad que llegaron sus miembros a dominar la lengua del otro a la perfección (hemos aludido a la deficiencia del latín, y el uso del árabe por los cristianos, lo que provocaba el descontento de la iglesia y del cléro que veían en la lengua un instrumento para conservar la religión). Los mozárabes y judíos consideraban el árabe como medio para el avance científico, y los monarcas del norte conscientes de ello, Alfonso X, cuando creó la Escuela de traductores, era consciente que era obligatorio basarse sobre las tres lenguas, y con modo especial sobre el árabe, en las traducciones de las obras de astronomía o medicina, y la razón es la no existencia de sinónimos en latín, y es lo que explica la cantidad de palabras de origen árabe en idiomas derivados del latín, como el español, el portugués o el francés.

> "*Respecto a este diálogo entre religiones, creemos que la experiencia andalusí es única, la documentación ...teólogos musulmanes de renombre, como Ibn Hazm y al-Šāṭ ibī , debatían con teólogos, obispos, rabinos, cristianos y judíos, sobre temas de gran delicadeza, sin ningún tipo de fanatismo, cada grupo consideraba que el otro formaba parte de la cultura andalusí*"[684]

Los mozárabes conservaban su lengua y adoptaron el árabe, tanto en la onomástica se conocían los personajes destacados por nombres árabes y otros latinos; hasta aquí, parece presentar un modelo de convivencia entre las religiones una dominante y unas minorías que dentro de límites marcados por la legislación musulmana, de aquella época se les conceden muchas posibilidades de actuación e integración social.

684.AKMIR, Abdeluahed.op.cit, p21.

La doble cultura de los mozárabes y judíos y su función como intermediarios favorecido por el conocimiento de las dos culturas, es un hecho evidente en la historia, entre tantos, habíamos citado anteriormente a Sisnando Davidiz, El Cid que se puso al servicio de los reyes musulmanes, de manera semejante a las normas establecidas por la ley musulmana, los judíos producen en al Ándalus una serie de personalidades notables, vinculadas en la administración y a diversas profesiones como la medicina y el comercio, y de los destacados judíos que merecen mención , Hasday ibn Saprut.

Los papeles que desempeñaron los ḏ immíes en la administración musulmana, y las expectativas que se les otorgaron, muestran en buena medida que se consideraban miembros responsables de la sociedad andalusí. Al Ándalus superaba la población de la ciudad de Roma, ciudad más prospera de Europa, Ibn 'Idri, aseguró que en teimpos de 'Abd Rahman III, Córdoba contaba con más de cien mil casas y no menos de 300 baños públicos sólo para mujeres[685].Otro aspecto donde era más que necesario organizar las relaciones entre los diferentes grupos andalusies, que cohabitaban en el suelo andalusí era el económico, existía un diversificción económica, basada sobre la agricultura, la industria y el comercio…

Esto no significa que fueran participantes plenos en la sociedad, esto no resultaba posible, dada su adherencia a otras religiones monoteístas que les permitió cierta, y no plena integración, su participación en la administración se la podemos considerar como una pura conveniencia. Y por lo tanto ¿las libertades de que disfrutaban procedían del impulso de tolerancia?

6.1. Mozárabes destacados en la vida política andalusí

Los cargos políticos, se consideran como uno de los aspectos donde se refleja la buena percepción del otro**.** La figura del obispo de Elvira, llamado Recemundo conocido en árabe como Rabi' ibn.Zayd, se considera uno de los personajes que participaron en la vida política andalusí, alto funcionario en la época califal, dominaba el árabe y el latín, el califa 'Abd Raḥ mān III, lo empleará en diferentes misiones diplomáticas, una entre tantas era ante el emperador de Alemania Otón I, además de su papel como embajador y alto funcionario, Rabi' ibn.Zayd, se le atribuye el hecho de ser el coautor del calendario de Córdoba, obra en árabe creada por el historiador, 'Arib b.Sa'd '(muerto en 980/370h), mientras que el texto latino fue escrito por el obispo de Elvira Rabi' ibn.Zayd, con su

685.AKMIR , p 18 / Ibn 'Idari, *Al Bayan el –Mugrib*,T2, p247 y 383

calendario litúrgico cristiano, se permitió al modelo árabe ofrecer datos sobre fiestas y celebraciones religiosas, según el rito árabe[686].

Los mozárabes, eran funcionarios, médicos, diplomáticos, artesanos o comerciantes, vivían en condiciones de holgura económica y sin dificultad para ejercer su religión y sus prácticas rituales, estaban arabizados, y conservaban su lengua propia al mismo tiempo adoptaban el árabe.En el periodo de los taifas, tenemos diferentes ejemplos de cargos administrativos ejercidos por mozárabes, en el año 1064 , al-Muqtadir de Zaragoza (1049-50/82-83) envió a Santiago Paterno, obispo mozárabe de Tortosa, como embajador a Fernando I (1035-1065), en el mismo reino Abu'Umar b.Gundisalvus sirvió en el mismo reino de la taifa como primer ministro[687]. Los mozárabaes llegaron a acupar cargos de responsabilidad incluso militares, los almorávides disponían de un ejército de los "rum"[688], reclutados sin ninguna consideración religiosa.

Los oficios y ocupaciones oficiales por los mozárabes existía desde la época califal, recordamos como 'Abd Raḥmān III y al Hakam tenían a interpretes cristianos en sus cortes, cuando recibían a embajadores de los reinos cristianos se solicitaba su presencia[689]. Nos explica Arenal que, la legislación medieval de la Peninsula Ibérica, tanto en territorio musulmán como en territorio cristiano, *"reconocía a comunidades religiosas con autonomía legal, pero lo hacía marcando una clara división discriminatoria y un estatuto de inferioridad de estas comunidades respecto a la sociedad mayoritaria critiana o musulmana"*[690].

Para la atribución de puestos de trabajo, explica Arenal, este fenómeno por ser el hecho una consecuencia de la existencia legal, pues no se debe ser idealizada ni equiparada con valores modernos de "tolerancia" y "multiculturalidad",porque estos llevan implícitamente la existencia de una ciudadanía de pleno derecho, y considera ambos conceptos anacrónicos para una sociedad premoderna[691].

Un hecho importante se debe señalar a este propósito, en el año 858 llegan a Córdoba dos monjes (Usuardo y Odilardo), del monasterio parisiense de San Germán de los Prados, en busca de reliquias de los mártires cordobeses para su monasterio, una vez alcanzado su objetivo, tomaron el camino de su destinación, con el ejército que salió de Córdoba en mayo del mismo año para someter a Toledo que se había sublevado, contra el

686.MARIN Manuela. *Individuo y Sociedad en al Ándalus***,** op.cit, pp48-49.
687 .CATLOS, Brian A. (2010) *Vencedores y Vencidos op.cit, :*p55
688 .AKMIR, Abdeluahed**.** *"*La percepción del otro y las vías de tolerancia en al –Ándalus*".op;cit, p 22*
689 .JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael, op.cit, pp 74-78
690 .GARCIA ARENAL, Mercedes. (2000), *La Diáspora*, op.cit, p 13
691 .Idem, p 13

gobierno del emir MoḥammadI, ejército cuyos soldados en mayoría cristianos, *"presencia muy significativa y de modo especial en esta compaña, por tener un matiz abiertamente nacionalista"*[692].La participación de soldados cristianos indica que el elemeto religioso todavía no se ha identificado con lo nacional, y que eran plenamente de fiar para el gobierno, y que ellos, a su vez se sentían ligados al poder musulmán.

El emir Moḥammad I tras su coronación la primera medida que tomaría, privar los cristianos de sus cargos palaciegos, medidas que nunca fueron duraderas, pocos años después de estos decretos, volvieron los cristianos a formar parte de los honrados y de la corte, el abad Samson era uno de ellos, fue privado de su cargo, pero una vez tranquilizado el ambiente tras los hechos de martirios, fue llamado otra vez al palacio, en el año 863, para traducir un documento del árabe al latín[693].

6.2. Judíos destacados en la vida política andalusí

Hubo notables judíos que intervinieron en la vida política y administrativa de al Ándalus, a pesar de que el ejercicio de dichos cargos por los judíos y cristianos contrariaba a la letra a los preceptos islámicos y el estatuto de protegidos, lo que provocaba descontentos por parte de la población en algunos casos.La reprobación de personajes ḏimmíes en el entorno de los soberanos es un tópico que recorre en los textos cronísticos andalusíes, según la opinión de Viguera Molins[694].

Entre las figuras judías andalusíes que merecen estar mencionadas citmos a:

-Ḥasday ibn Šapruṭ (910-970)

-Šem'el ibn Nagrella (993-1055)[695]

-Yehosef ibn Nagrella (1035-1066)

Los tres participaron en la vida política, y el último desató una fuerte oposición entre los musulmanes, con el resultado final del pogromo de Granada en 1066. Los más notables judíos políticos fueron, Šem'el ibn Nagrella y su hijo Yehosef ibn Nagrella ,que llegaron a ser visires poderosos en la taifa de Granada, además de llevar el título de nāgid, funcionarios políticos del régulo beréber Bādís ibn habūs, Šem'el ibn Nagrella hasta su muerte en 1056, reemplazado por su hijo, contra el cual se alzaron los súbditos de la taifa,

692.JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. (2003), *Historia de los los Mozárabes*, op.cit, p 18

693 .Idem p 19

694.VUIGUERA MOLINS, "Ḏimmíes en crónicas de al Ándalus intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1, op .cit, p 205

695 .En esta parte nos preocupamos por la presentación de estos personajes en el campo político, a demás de ser visires y administradores, estos mismo judíos habían sido poetas astrónomos y médicos, la relavancia de estas cualidades esta detallada en la misma parte, capituloIV.

y provocando su muerte en 1056, hecho que se puede considerar como el único pogromo que se produjo en al Ándalus.El tercer emir de la dinastía beréber Zīri de Granada Bādis ibn Hābūs se basaba en sus tareas políticas sobre ibn Nagrella, elevado a la categoría de visir y secretario de la cancillería en que tuviera gran confianza, contrariamente a su hijo Yūsuf, cual parece haber cometido abusos sobre los musulmanes y de haber envenenado el hijo del emir Bādis, tramando a demás una conspiración con el soberano de la taifa de Almería, situación que degeneró en el estallamiento de descontento público en 1066, Yūsuf fue asesinado con muchos otros judíos[696].

Antes de pasar a hablar de ibn Šapruṭ , tenemos que aclarar quienes este personaje:

Ḥasday ibn Šapruṭ ibn Yisḥaq: (c 910-970): de familia originaria de Jaén, es una de las personalidades judías que más directamente contribuyen al nacimiento y rápida madutración de una cultura judía genuinamente andalusí. Secretario, médico, farmacéutico, embajador del califa ‘Abd Rahmān III, en diferentes condados. Era Nagid de la comunidad judía, desarrolló una poesía hebrea secular, inspirada en los modelos y técnicas árabes, pero con personalidad propia, Ḥasday trata de conseguir que las comunidades judías tengan una vida jurídica y cultural independientes, que no necesitan recurrir constantemente a la autoridad de los maestros de las academias de Babilonia, muere Ḥasday hacia 970 ó 975 en la cárcel[697]. Ḥasday ibn šaprut, es importante por ser el creador de la escuela talmúdica española, esa labor la ejerció mediante un eficaz mecenazgo en tres direcciones:

-apoyo financiero a las escuelas rabínicas, a las que confió la edición de libros de interés

-mando traer libros de bibliotecas y centros culturales de Oriente.

-se esfuerzó en hacer de Córdoba un centro cultural judío de la mayor importancia, debido a sus cargos diplomáticos, había mantenido relaciones muy estrechas con las academias rabínicas del Norte de Africa, de Babilonia…[698]. La personalidad de Ḥasday Ibn Šapruṭ contribuyó directa y eminentemente a la rápida maduración de la cultura andalusí, la actividad científica de los judíos en la Península Ibérica comienza en el siglo X en al Ándalus, con el califa ‘Abd Rahmān III, quien permitió a los judíos integrarse culturalmente en la sociedad musulmana y tomar parte en varios campos. Desde fechas tempranas manifestó su inclinación a la medicina, sus dotes medicas junto a su talento diplomático participó en la política en 955, fue enviado a la corte de Ortuño III de Navarra,

696 .Lo habíamos señalado en la parte III, las Memorias del Emir ‘Abd Allah.
697 .SAENZ-BADILLOS, Angel ; TARRAGONA BORRAS, Judit.Diccionario, op.cit, pp50-51
698 NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente. (2001) *Tres culturas, Tres Religiones*, p 49

fue requerido para curar al príncipe leonés Sancho el craso, obeso y deformado. La reina de Navarra había pedido ayuda al califa 'Abd Rahman III, y como respuesta fue enviado Ḥasday Ibn Šapruṭ a Pamplona. Sancho el Craso sometido a un tratamiento médico que le curó de su obesidad, y tuvo la ayuda del califa para recuperar su reino a cambio de la cesión de diversas fortalezas fronterizas[699]. Ḥasday aprovechó su cercanía al califa Hišam, que le tenía gran estima, para hacerse traer de Oriente todas las obras judías que necesitaba, pudieron así conocer lo que ignoraban y tener más conocimiento sobre sus correligionarios de Oriente. A comienzos del siglo XI, con la fragmentación en taifas los judíos seguirían el destino de servir como visires en diferentes taifas, citamos a Abu Bakr ibn Sadray, quien fue secretario y visir en la taifa de Albarracín, uno de los más extraordinarios de su tiempo poeta diplomático y visir, como lo describieron muchos historiadores, desempeño labores diplomáticas destacadas, sirvió lealmente a sus soberanos, ocupándose de la traducción, en los tratos cuando fue enviado a reinos cristianos[700]. Hasday Ibn Šapruṭ demuestra con su equipo que la ciencia no conoce límites de religión o barreras étnicas, ejerció su actividad en la corte de Córdoba como médico, diplomático con el monje cristiano Nicolás[701] y el sabio musulmán 'Arib ibn Sa'id, tradujeron del griego al árabe el importante libro; *Materia Médica de Dioscórides*[702]. El libro ha sido regalado por al Califa ‘Abd Rahman III del reino de Bizancio, cuando el emperador Constantino (.945-59) había enviado una misión diplomática a ‘Abd Rahmān III en 949 ofreciéndole tratado de paz frente al enemigo común, los Fatimíes de Egipto; este regalo tuvo una influencia enorme en el desarrollo de la farmacología y la medicina en al-Ándalus[703].

Otro judío: **Ḥasday (Abū-l-Faḍ l) ibn Ḥasday (1050?-):**

Nació al parecer en Zaragoza, depues de salir su familia de Córdoba, era destacado en los escritos proféticos y por su dominio de la filosofía, estudió ciencias exactas, matemáticas, música y astronomía, así como medicina.Llegaría a ser visir del rey de Zaragoza al-Muqtadir (1046-1082), Hasday era el patrocinador de las letras judías, sus

699 .MARIN Manuela op.cit, p57.
700 .Ídem pp38-39
701 .El monje Nicolás llegó de Bizancio antes de la llegada de la embajada al Califa ‘Abd Rahman III, a peticón del califa mismo, porque no había persona que supiera la lengua clásica, llegó a Córdoba en 951, y se unió a un grupo de médicos bajo la dirección de Hasday.
702.BARKAI RON. "significado de las aportaciones de los judíos en el terreno de medicina, la astrología y la magia".In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.74.
703 . GARCIA ARENAL, Mercedes. Articulo todaví a no publicado, p 16

virtudes literarias coronadas por antologías en verso y prosa, le valieron mucha estima por parte de al Muqtadir, quien no pudo seguir dando servicios a sus soberanos zaragozanos prefirió marcharse donde se le permitiese el ejercicio de su religión, a la cual había renunciado en cambio de prestar servicios políticos[704].Sirvió del mismo modo a al-Mu'taman (1082-1085) y Al-Musta'īn (1085-1110), elogiado por los árabes en eminentes fuentes históricas, entre ellas, *Kitāb al-ḏaẖīra* una de las fuentes históricas sobre la historia de al Ándalus, donde nos describe Ibn Bassām Al-Šantarīnī, A Ḥasday, de esta manera, ابي الفضل ابن حسداي الاسلامي كان ابوه يوسف بن حسداي بالاندلس من بيت شرف اليهود.[705]

Entre sus correligionarios era un dignitario de familia judía notable, era un poeta destacable, en la misma fuente el autor cita a diferentes versos poeticos de Ḥasday[706]. Al-Maqqarī también elogia a este judío y dice que se islamizó, porque se enamoró de una esclava, y era llamado el zaragozano por referencia a la taifa de Zaragoza[707].Si bien esta información no está señalada en otras fuentes[708].

Ḥasday era el compañero de fiestas de al-Muqtadir, a pesar de su valor intelectual, no pudo nunca ocupar las funciones de sus iguales musulmanes, su calidad de ḏimmí le impedía ocupar más cargos eminentes, y por eso se convirtió al Islam; con su conversión sus colegas árabes les gustaban de embromarle, uno de ellos según nos cuenta Henri Pérez, basado sobre el Maqqari, Abūl-Muṭ arrif ibn al-Dabbāg, le dijo un día que le vio hojeando un libro "¿Qué es lo que estas mirando? ¿Sin duda la Tawra?. A lo que Ḥasday contestó haciendo alusión al antiguo oficio de Ibn Dabbāg (hijo del Curtidor):"Si ¡y su encuardernación está hecha de una piel que ha curtido ése que nosotros conocemos!"al-Muqtadir, que asistía a la escena, se echó a reir al ver el aspecto tan avergonzado que mostraba su visir árabe"[709].

704.VIGUERA MOLINS, María Jesús, Luces, op.cit p39.

705 .Ibn Bassām Al-Šantarīnī, *Kitāb al-ḏaẖīra*, Vol 3, op.cit, p 344,"Abi-l-Fadl Hasday, su padr era Yūsuf ibn Hasday, y en al Andalus era una casa de honor", traducción personal.

706 .Idem, pp 365-367

707.Al-Maqqarī, Ahmed b.Mūhammad el Tilimsāni, *(1997) Kitāb nafh al-ṭ ib m fi ġosn al-Andalus al-raṭ ib,* taḥ qīq Iḥ sān 'Abbās , Dār ṣ ādir, Beyrouth, Vol 3, p293 y p 401

708. SAENZ BADILLOS,…op.cit, pp 49-50.

709 PERES, Henri**.** (1990) *Esplendor de al Ándalus, la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI, sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, trad. Mercedes García Arenal, Madrid, libros Hiperión, 2da edición, p 272

Al-Maqqarī, Ahmed b.Mūhammad el Tilimsāni, *(1997) Kitāb nafh al-ṭ ib m fi ġosn al-Andalus,*op.cit, Vol 3, p 401-402

و كان في مجلس المقتدر بن هود ينظر في مجلد فدخل عليه الوزير الكاتب ابن الدباغ و اراد ان ينذر به فقال له و كان ذلك بعد اسلامه يابا الفضل ما الذي تنظر اليه لعله التوراة فقال نعم و تجليدها من جلد دبغه من تعلم فمات خجلا و ضحك المقتدر

Después de presentar a los dos personajes, no hemos encontrado ninguna mención de que los dos personajes (Hasday) son de la misma familia, aunque hemos encontrado una menión de que el segundo su familia se había trasladado de Córdoba a Zaragoza.

Šem'el (Abū Ibrāhīm) ben Yosef Nagrella ha-Nagid:(993-1055)

Otro judío que tuvo un papel preponderante, en la vida de la taifa de Granada, fue esta familia, Los Banū Nagrella representan el apogeo del genio judío, pudieron alcanzar puestos políticos eminentes, durante tres décadas ejercieron un poder político en la taifa granadina de Bádis ibn Hābūs.

Su familia proceda de Mérida, pero él nació en Córdoba, tuvo una esmerada educación en la cultura árabe y hebrea[710].Se sucedieron varios de la misma familia para ser visires y dirigentes en la taifa Zīri de Granada, Šem'el ibn Nagrella, quien aseguró la sucesión de Bādis hijo del soberano de la taifa granadina, y se encargó al mismo tiempo de otras funciones. Está considerado como uno de los grandes poetas judíos de al Ándalus, le sucedió su hijo Yūsuf cuando murió para ocuparse de la fiscalidad de la taifa, en 1066 tuvo lugar en la ciudad de Granada un violento estadillo popular, se exterminó la familia de los Banū Nagrella, y muchos judíos en seguida fueron matados, y sus casas saqueadas, un acto de violencia decisivo, el sentimiento antijudío más grave que pudiera conocer la historia de al Ándalus, pero es de notar que este acto, era un proyecto del visir de Almería, Zuhayr, quien deseaba apoderarse de la taifa de Granada, alimentó el resentimiento popular de los habitantes de Granada, que reaccionaron realizando una de las más violentas rebeldías anti judías[711].

Escribió notables obras filológicas de las que apenas quedan algunos fragmentos, tuvo un debate teológico con Ibn Ḥazm, es el poeta hebreo más grande del siglo de Oro andalusí, es el poeta hebreo del que conocemos moaxajas, con jarchas en árabe[712].

Este pogromo que acompañó el asesinato de su hijo Yehosef, refleja los limites de integración social de la minoría judía, la explosión de violencia en contra Yūsuf explica más el temor a que las riendas del poder pudieran hallarse por completo en manos de un no musulmán.

710 . SAENZ BADILLOS…, op.cit, p 108.

711 .Hemos señalado este punto sobre el papel de Ibn Nagrella en la taifa de Granada a través del testimonio del emir 'Abd Allah, en la parte IV, las memorias como testimonio histórico, p 159, Šahlān, Ahmed. (2006). *El Tūrāṭ El 'brī El Yāhūdī,* op.cit, p 107

712 .SAENZ BADILLOS …, op.cit, p 109

7. la tolerancia descriminatoria

La evolución de las relaciones entre musulmanes y protegidos fue en términos generales bastante pacifica. Esto no excluye la existencia de momentos de tensión y conflicto, que pueden explicarse por razones concretas en cada caso, y que se caracterizan por un aspecto local y momentáneo. Estos conflictos se hicieron más frecuentes y graves a partir del siglo XI, cuando la presión de algunos reyes cristianos sobre el territorio musulmán adoptó un carácter agresivo, lo cual provocó un aumento de la tensión social dentro de al Ándalus afectando a las relaciones entre musulmanes y protegidos. La situacion general de los protegidos en al Ándalus ha sido definida en base al concepto de « *tolerancia discriminatoria, ya que si se admitía su presencia y se les reconocían ciertas libertadas, no gozaban de la plenitud de derechos »*[713].

Es lo que explica algunos hechos, tal el estadillo del pogromo acaecido en Granada en 459H/1066 se produjo como consecuencia de factores políticos inherentes a la situación interna del reino Zīri y dentro del contexto de un trasfondo ideológico de creciente hostilidad hacia los judíos, promovida desde ámbitos intelectuales con fuerte resonancias populares y agudizada por la preeminencia que, durante decadas, ejercieron los dos visires judios Banū Nagrella sobre el gobierno de la taifa granadina, la presencia de judíos en posiciones de máximo rango y poder político, ha sido señalada como uno de los factores que determinó la proliferación de manisfestaciones de hostilidad antijudía durante el siglo XI, según Ibn Kardabus se asocia la presencia de judíos en el gobierno y el avance cristiano conquistador de los cristianos, aunque sin establecer una relación de causa efecto entre ambos fenómenos[714].

Esta tolarancia discriminatoria, induce a la quiebra, la presencia de judíos en posiciones de máxima jerarquía política era interpretada como una trasgresión de las normas de la Ḏimma; al quebrantar el marco jurídico que regulaba las relaciones entre los protegidos y las autoridades, así como una humillación para todos los musulmanes, significa esto que aunque se permitía a los ḏimmíes ocupar algunos cargos políticos, se debía respetar algunas barreras ideológicas.

Los preceptos coránicos de Ḏimma, constituyen la base sobre la cual se desarrolla el mismo estatuto jurídico de protegidos, a cambio de cumplir ciertas condiciones que detreminó una limitación o restricción legal de sus derechos frente a la de los

713.GARCIA SANJUAN, "La formación de la doctrina mālikī sobre los lugares de culto de los ḏimmies", op.cit, p 100

714 .Ibn Kerdabūs, citado por García Sanjúan,op.cit, p 114.

musulmanes[715].Sobre este marco legal , la situación general de protegidos en al Ándalus ha sido definida en base de *« tolerancia discriminatoria »*, ya que si les reconocían ciertas libertades, no gozaban de la plenitud de derechos, enfrente de las normas y signos de diferenciación que marcaban su comunidades no musulmanas en vivir conforme a sus propias normas internas, aunque a primera vista, *el apartamiento*, refleja una situación de discrimición o marginación, es todo lo contrario, sin la interferencia de las autoridades musulmanas. Este apartamiento es admisible puesto que atribuye la libertad necesaria para encerrarse en un contexto propiamente suyo, para poder practicar sus creencias, y mantener sus normas de vida. Los cristianos en al-Andalus mantuvieron durante siglos su organizacion eclesiástica, la cual representa uno de los elementos de continuidad y cohesión de esta comunidad.

> *« El derecho de apartamiento no debe entenderse en el sentido de segregación física forzosa entre miembros de comunidades distintas...no parece que los cristianos hayan ocupado siempre un barrio aparte…Triana, que debe haber sido el lugar preferente de los mozárabes sevillanos en época Almoravide »*[716]

De todas formas, Américo Castro opina que « […] *La tolerancia española fue islámica y no cristiana* »[717]. Para comprender esta situación se debe tener en cuenta los cambios que se habían operado sobre el plan geopolítico hasta entonces en la península. La caída del Califato en 1031 y la subsiguiente desmembración territorial de al Ándalus en reinos de taifas, supone el fin de la supremacía política y militar de un poder centralizado omeya.

La época de los reinos de taifas, esta marcada por dos fenómenos: el primero, se acelera la reconquista y comienza el retroceso territiorial, acentuada esta reconquista con la toma de Toledo en 1085 por Alfonso VI.

Segundo, los débiles reinos de taifas obligados a pagar parias a los reinos cristianos para evitar ser atacados, con el consiguiente incremento de la presión fiscal sobre la población.

En este contexto, la sociedad andalusí se siente amenazada por los cristianos, es donde debe insertarse el incremento de la animadversión hacia los mozárabes y judíos.

A recordar que la llegada de los Almorávides cuyo movimiento rigorista coincide con esta situación, este empeoramiento de la situación de los no musulmanes, donde el poder de diferentes taifas era función de diferentes judíos y cristianos, tal era el caso de la taifa de

715.GARCÍA SANJUAN, Alejandro. "Tolerancia, convivencia y coexistencia en al-Ándalus, ¿mito o realidad?".In *Desperta*, febrero, n 7, pp42-45

716.Idem, p 43

717.CASTRO, Américo, *España en su historia…*, *op.cit.* p.199.

Granada de los Ziríes. Los hechos políticos desembocaron con un estadillo de violencia antijudía en el año 1066, donde el visir judío Ibn Nagrella tuvo funciones de gobierno con una capacidad de actuación casi ilimitada[718].Para el caso mozárabe, es preciso aclarar que la hostilidad previa por parte de los musulmanes, era consecuencia de las circunstancias, cuando Alfonso el Batallador en 1125 realizó incursión de varios meses contra los territorios musulmanes, y acabó ceder ante la resistencia de la ciudad de Granada y se retiró a Aragón[719].Esta expedición no produjo consecuencia territoriales importantes, sí las tuvo desde un punto de vista social, afectaron los mozárabes que se unieron a Alfonso I el Batallador, y la peor suerte correspondió a los que quedaron en al Ándalus, acusados de instigar la incursión, este acto de hostilidad, suponía en práctica la abolición o ruptura del pacto de protección que permitía a las poblaciones no musulmanas vivir en territorio musulmán como protegidos, en consecuencia la actitud de la población y de la autoridad en muchos casos no era favorable, lo que supone calificarla de Tolerancia descriminatoria.

8. Aspectos que reflejan el conflicto y el desprecio del otro

El trato del otro en la España medieval tiene dos caras, la primera cuando hablamos de las minorias, cristiana y judia en seno de la sociedad musulmana, que incluye los tratamientos y derechos atribuidos a los ḏ immíes (cristianos y judios), considerados por diferentes historiadores como humilliantes, estas condiciones desde el principio de la conquista de la Península estaban señalados en los pactos y capitulaciones, en el principio nunca se considerasen humiliantes, considerar los ḏ immíes gente de segundo rango etc… La otra cara trata las minorias después de la reconquista, es otro campo de investigación con sus paramétros y diferentes especifidades.

Con el trascurso del tiempo cuando las relaciones sociales hicieron brotar conflictos, las *ras'il de hisba*, eran necesarias para los alfaquíes de proteger la sociedad musulmana de los fraudes y algunos comportamientos malhonestos, medida para la aplicación estricta de los preceptos islámicos, pero nunca se llegaría a tal meta, (nos referimos a la obligación de llevar vestidos diferentes, no montar a caballo, no tener armas, más otras condiciones) ; los alfaquíes se quejaban del grado de armonía que existia entre los miembros de las tres comunidades, según cuales se debe poner fin a esta situación y poner barreras a esta coexistencia exagerada. Ibn 'Abdūn, durante la época almorávide,

718.Habíamos desarrollado este punto en la parte III, El testimonio de 'Abd Allah Ibn Buluġġīn ultimo rey zirī de Granada, El fin de la comunidad judía granadina.
719.Habíamos explicado estos hechos históricos en la segunda parte .

detalla en su tratado y se queja de una manera un poco violenta, sentimiento que refleja lo que existía, y su anhelo de regular la situación, lo que significa también que la aplicación de las medidas, no existía anteriormente, lo que impulsó el Muḥtasib de redactar su tratado en la época almorávide, es la época que acompaña cierta regidez en aplicación de los preceptos islámicos.Cuando hablamos de conflictos, nos referimos a la confrontación entre las religiones, especialmente la cristiana y la musulmana, esta confrontación se produjo especialmente en aquellos aspectos de la vida pública en que, por la fuerza de los hechos debían entrar en contacto ambas religiones.

La religión de los conquistadores frente al Cristianismo era una creencia simplemente tolerada, cuyas manisfestaciones debían limitarse al interior de los muros de las iglesias.A recordar que este hecho era señalado en los pactos, las celebraciones tenían que realizarse dentro de las iglesias, habían de comportarse con discreción, evitando ceremonias liturgicas y procesiones por las calles. Con el transcurso del tiempo, el clero quiso realizar renuncias y porque pagaban tributos, lo cual originaría disturbios y descontento. Con el paso del tiempo los cristianos quisieron cambiar y modificar las condiciones que parecen molestar y no satisfacer de modo especial al clero.A quí nos resultaría indispensable, analizar los tratados de ḥisba, considerados como fuente histórica de primer grado, que nos enseñan sobre la historia de al-Andalus, los historiadores a menudo se quejan de la carencia de fuentes, y, por ello, recurren a veces a documentos complementarios, sin contrastar con otros datos, que en puridad de términos no son verdaderas fuentes, porque en ellos se expresa la opinión del autor en lugar de la narración de los acontecimientos. Tal es el caso de los manuales de *hisba*, que tratan la reconstrucción de la vida social y económica de las ciudades andaluces en la Edad Media.

8.1. Los tratados de Ḥisba

La Ḥisba: la ḥisba se considera como una de las fuentes árabes que aportan más información sobre las relaciones sociales en al Ándalus con especial mención a los tributarios. *Ḥisba,* según el profesor García Sanjúan, "*es un término que con el transcurso del tiempo fue adquiriendo varias acepciones*[720].Originalmente significaba cuenta o calculo, de ahí que el verbo *iḥtasaba* (de igual raíz que ḥisba), se empleará para designar las acciones de vigilar o censurar y que el vocablo Muḥtasib, que dio origen a la palabra almotacén. La profesión de ḥisba, consistía en la responsabilidad del encargado de la

720.Tesis innedita del Dr Alejandro García Sanjúan, historiador medieval y arabista, profesor Universidad de Huelva, 1995.Cap 2-1ª p, 59 y ss.

vigilancia de los zocos, Al muḥtasib, ”el prefecto del mercado”, a finales del siglo XI y principios del XII, se elaboraron las primeras teorías tanto jurídicas como morales acerca de este cargo y se compusieron los primeros manuales para uso del muḥtasib, este cargo aparece por primera vez en al Ándalus durante el reinado del emir Hišham I, con cargo limitado era sāḥib el sūq, era controlado por el cadi, los tres libros de ḥisba que aportan más información sobre el ejercicio de esta profesión son:

-Mūḥamad ibn Aḥmed Ibn Abdūn El Tidŷinī,
-Aḥmed Ibn ‘Abd Allah ibn ‘Abd el Ra’ūf
-Omar Ibn Oṯmān ibn El Abās El Ŷarsīfī [721]

El muḥtasib debía examinar los pesos y medidas utilizados por los vendedores detallistas y poner su sello en los patrones usados, era su responsabilidad el que se cumplieran las medidas discriminatorias aplicadas a los tributarios, judíos y cristianos, cuando se les exigía no vestirse como los miembros de la aristocracia; incluso a prescribir un signo distintivo que permitiera distinguir de los de más y que constituía para ellos una ignominia; en su opinión los tributarios debían dedicarse a los trabajos viles, como la limpieza de letrinas y la recogida de basuras.

Y se señalan unas medidas y los cargos que se atribuyen a los ḏimmíes, por ejemplo *Aḥmed Ibn Abdūn El Tidŷinī*,

“El musulmán no debe de ninguna manera realizar algunos trabajos, que según él son hechos para los judíos y cristianos” [722]

Esto le debía molestar a Ibn Abdūn, porque en él dice: “*Debe suprimirse en territorio musulmán el toque de campanas, que sólo han de sonar en tierra de infieles”*[723]

Aḥmed Ibn Abdūn, no se limita en las cuestiones de compras y ventas, y a los oficios que deben ocupar los ḏimies, sino menciona la obligación religiosa para los hombres de circuncidar, porque Jesús había sido circuncidó, y menciona a uno de los

721.Ṯalāt rasā’il andalūsia fi adāb el Ḥisba wa el Moḥtasib, taḥqiq :Lévi Provençal, Maṭba’t el Ma’hād el islmī el Firansī lil aṯār el Šarqiya bi el qāḥira, 1955.–Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman eu moyen Âge, E.LEVI PROVENCAL, Tres tratados Hispanicos de Ḥisba, El Cairo, Institut Français d’archéologie orientale, 1955. Es una obra donde caben tres tratados o rasā’il, todas dedicas al cargo del muḥtasib, y donde no se excluye a los ḏimmíes, puesto que formaban parte de la sociedad andalusí en la Edad Media.

722 .Idem p 54

723. "يجب ان يقطع ببلاد الإسلام ضرب النواقيس و إنما تضرب في بلاد الكفر

reyes de Taifas, el Mu'taḍ id 'Abad[724], quien aplicó medidas sobre los obispos القسيسون y precisamente ellos (se refiere a los cristianos), tienen una fiesta que celebraban solemnemente el día de su circuncisión, practica que habían abandonado[725].

Philippe Roisse en su artículo sobre la celebración de oficios litúrgicos en árabe, por los mozárabes señala que en el rito mozárabe había una fiesta de la circuncisión, fiesta típica del rito mozárabe, celebrada al 1 de enero,

"Evangile de la circoncision du Seigneur [1er janvier]. Inŷīl yawm ḫitān al-Sayyid, 'īd ḫitānal-Masīḥ bi-sunnat al-tawrāt"[726]**.**

Sigue diciendo Ibn Abdūn al tratar lo que debían hacer los judíos, que ningún judío debe sacrificar un animal para los musulmanes, y se ordenará que los judíos tengan tablas para ellos.[727]

Para la parte de vestimenta:

« يجب ان لا يترك احد من المتقبلين و لا من الشرط و لا من اليهود ولا من النصارى يزى كبار الناس و لا يزي فقيه ولا يزي رجل خير بل يجب ان يمقتوا و يهجروا ولا يسلم عليهم لانهم استحوذ عليهم الشيطان فانساهم ذكر الله يجب ان تكون لهم علامة يعرفون بها على سبيل الخزي لهم"[728]

« No deberá consentirse que ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien; al revés, habrán de ser aborrecidos y huidos. Tampoco se les saludará con la fórmula «La paz sea sobre ti» salamu 'alaykum porque « el šaitān se apodero de ellos, y les hizo olvidar el recuerdo de Ala, ellos son el partido de šaitān, y no son los del partido de šaitān los perdedores ?»

Ibn Abdūn sospechaba a los ḏimíes, y por eso, no aceptaba el hecho de que los mozárabes practicaban el oficio de medicina, actividad que a veces se practicaba en los monasterios y lo divulga claramente,

---

724 .'Abbād ibn Muḥammad el Mu'taḍ id; llamado también Abbad II, o Almotatid, nació en Sevilla el año 1000 y murió en la misma ciudad en 1069; segundo rey de Sevilla de la brillante taifa de los 'Abadíes, reinó de 1042 hasta 1069 (hasta su muerte).

725 .original en árabe, "يجب ان يجبروا على الختان كما كان يفعل بهم المعتضد عباد القسيسين فانهم متبعون لزعمهم لسنة عيسى صلعم و عيسى قد اختتن و لهم فيي يوم ختانه عيد يعظمونه و يتركون دلك

726 .ROISSE Philippe. "Célébrait-on les offices liturgique en árabe" .In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2008.

727 Ibidem p 49 "يجب ان لا يخبع يهودي و يؤمر اليهود ان يتخذوا اوضاما لانفسهم لمسلم

728 .Ibidem p 51

"يجب ان لا يباع من اليهود و لا النصارى كتاب علم الل ما كان من شريعتهم فانهم يترجمون كتب العلوم و ينسبونها الى اهلهم و اساقفتهم و هي من تاليف المسلمين و كان الحسن ان لا يترك طبيبا يهوديا او نصرانيا ان يجلس ليطبب المسلمين"[729]

> « *No deben venderse a judíos ni cristianos libros de ciencia, salvo los que traten de su ley, porque luego traducen los libros científicos y se los atribuyen a los suyos y a sus obispos, siendo así que se trata de obras de musulmanes. Lo mejor sería no permitir a ningún médico judío ni cristiano que se dedicase a curar a musulmanes, ya que no abrigan buenos sentimientos hacia ningún musulmán, y que curen exclusivamente a los de su propia confesión, porque a quien no tiene simpatía por los musulmanes ¿cómo se les ha de confiar sus vidas? »*

Y parece que los cristianos recibían a las musulmanas en sus iglesias, es lo que nota Ibn Abdūn cuando dice: " يجب ان يمنع النساء المسلمات دخول الكنائس المشنوءة فان القسيسين فسقه زناة لوطة"[730]

"No se debe dejar las mujeres entrar en las abominables iglesias, los clérigos son libertinos fornicadores y sodomitas".

De la misma manera *Aḥmed Ibn 'Abd Allah ibn 'Abd el Ra'ūf,* pero de un tono menos duro que su precedente, no impide que existiera un matadero para la comunidad judía, sino que los musulmanes no debían realizar sus compras de los judíos; parece que los musulmanes no encontraban ningún moleste en hacer sus compras de los judíos, por eso se expresa *Aḥmed Ibn 'Abd Allah ibn 'Abd el Ra'ūf* con disgusto,

"و ينهى المسلمون أن يتعمدوا شراء اللحم من مجازر أهل الذمة و كرهه مالك و أمر عمر رضه آن يخرجوا من أسواق المسلمين و لا باس ان تكون لهم مجزرة على حدة و ينهون عن البيع من المسلمين"

Para lo que se refiere a los cristianos, se justifica basándose sobre un verso coránico, que prohíbe el consumo de carne sacrificada en nombre de otro que Allá, sin aplicación de los rituales musulmanes de sacrificio,

729 Mūḥ amad ibn Aḥ med Ibn Abdūn El Tidŷinī, T̲alāt rasā'il andalūsia fi adāb el Ḥisba wa el Moḥ tasib, op.cit , p 57

730.Mūḥ amad ibn Aḥ med Ibn Abdūn El Tidŷinī, T̲alāt rasā'il andalūsia fi adāb el Ḥisba wa el Moḥ tasib, taḥ qiq :Lévi Provençal, Matba't el Ma'hād el ilmi el Firansī lil at̲ ār el Šarqiya bi el qāḥ ira, 1955, p 48

و ما ذبح النصارى لكنائسهم او على اسم المسيح او الصليب او شبه ذلك لأنه يضاهي قول الله تعالى " و ما أهل به لغير الله " و ذلك مكروه لنا غير محرم لان الله احل لنا ذبائحهم "[731]

> *« Se os prohibe comer la carne del animal que haya sido muerto de muerte natural, la sangre, la carne de cerdo y la del animal que se sacrifique en nombre de otro que Allah, no obstante quien se vea obligado a hacerlo en contra de su voluntad y sin buscar en ello acto de desobediencia, no incurrira de falta, es cierto que Allah es perdonador y compasivo »*

El tercer Muḥtasib, *Omar Ibn Oṯmān ibn El Abās El Ŷarsīfī,* como sus seguidores atribuye a los ḏimmíes una serie de prohibiciones,

و يمنع اهل الذمة من الاشراف على المسلمين و التكشيف و من اظهار الخمر و الخنزير في اسواق المسلمين و في ركوب الخيل بالسروج و الزي بما هو زي المسلمين او بما هو من ابهة"[732]

Se asignó el color amarillo para los casquetes cubrecabezas de lana (*gifara*), mientras que los musulmanes los usaban de color rojo o verde; también se obligó a los judíos y a los cristianos de llevar vestidos de color especial y a ponerse la faja-cinturón llamada *zunnar*".Pero también hay que tener en cuenta que los cristianos propugnaban una medida similar, pues, a principios del siglo XIII, cuando se reconquistaron varios territorio de al Andalus, musulmanes y judíos volvían el objeto de algunas condiciones paralelas, el Tercer Concilio de Letrán (1177), se celebró en Roma, teniendo como sede la Basílica de San Juan de Letrán, estableció la prohibición de tener tratos con los musulmanes y la pérdida de sus posesiones y libertad tras ser conquistados, y IV Concilio de Letrán (1215) decretó que judíos y musulmanes llevasen ropas especiales para distinguirlos de los cristianos[733].

En cuanto al cargo de gobernador del zoco aparece atestiguado por primera vez en al Ándalus durante el reinado de Hišhām I, en el siglo X, pero no tenemos información detallada sobre la evolución de esta institución en la época almohade[734].

731.Aḥmed *Ibn 'Abd Allah ibn 'Abd el Ra'ūf,* se refiere aqui a la Surat Al Baqara, aleya 172, que menciona con claridad a los musulmanes una serie de ristrincciones para el consumo de la carne, MELARA NAVIO, Abdel Ghani**.** *El noble Corán* pp 40-41

732.Idem p 122

697.En el VI concilio de Letrán las diposiciones de la legislación eclesiástica no eran aplicadas igualmente en todos los reinos cristianos españoles, difieren de un reino a otro, si por ejemplo en Castilla los judíos consiguieron un bienestar social y económico,el rey JaimeI y la presión de la iglesia hicieron presión sobre los judíos les retiraron privilegios a partir de 1250, veáse, GONZALO MAESO, David.op.cit, pp19-21

734.El Zabazoque o almotacén, debe ser una persona honesta musulmana, y puede nombrar alamines para los gremios, y auxiliares que le ayuden en sus funciones, durante los Reinos de Taifas, almotacén era un oficio igual o superior al cadi, en el zoco era un personaje que no gozaba de simpatía, a veces era odiado.

La función de muhtasib formaba parte de la organización de las comunidades judías de al Ándalus, quienes parecían haber sido influidas por dicho cargo para organizar su comunidad, cargo tratado es el de *šoter,* quien tuvo funciones controladoras del mercado y de la moralidad pública, función paralela a la del muḥtasib musulmán, y esta nos demuestra el grado de dinamismo organizativo de las comunidadess judías andalusíes, y uno de los prestamos significativos[735].

En el título XXV de la Séptima Partida, "De los moros", los árabes se consideran como una amenaza, más aún que los judíos (de los que trata en el título anterior); el fundamento de la convivencia entre las tres religiones o castas es la tolerancia, pero no sobre una base igualitaria: es una *tolerancia pragmática* por parte de los cristianos por necesidad de paz social. La religión musulmana está atacada en esta ley. Se prohíbe la conservación y la construcción de mezquitas, Prohibiciones como, por ejemplo, comprarles carne, aceptarlos en sus gremios o cofradías o, en general, tratar con ellos[736]. Casi las mismas condiciones están aplicadas en dos epocas diferentes, bajo diferentes políticas, considerando el otro parte de la sociedad en que vive, pero la condicion de ser tolerado relativamente, lo que llama este autor tolerancia, si, pero no sobre una base de igualdad; es una tolerancia pragmática, tal analisis tiene mucho que transmitir. La prohibición islámica del vino y el cerdo ha sido un factor relevante en lo relativo a la regulación jurídica de las relaciones, entre musulmanes y no musulmanes, y ello tanto en la teoría como en la práctica[737].

En este mismo texto se habla citando a Ibn Ḥabīb y a Ibn al-Qāsim quienes, a su vez, remiten a Mālik, acerca de la reposición del valor del vino que un musulmán le ha hecho perder a un ḏimmí. Sobre el musulmán que compra vino al ḏimmí, Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī es de la opinión que si el ḏimmí recibe el dinero puede quedárselo y se le derrama el vino al musulmán, aunque si el musulmán no le ha pagado, no se le reclama la cantidad para el ḏimmí. Si el vino estaba aún en manos del ḏimmí, también se le derrama

---

resulta interesante recordar que la España cristiana se emitió ya desde principios del siglo XI alguno de las magistraturas musulmanes, zabazoque, que no es otro que el señor del zoco.A medida que avanzaba la reconquista, el oficio del muhtasib subsistió en las ciudades medievales españolas con el nombre de almotacén, o almotaçaf, las tareas y prerrogativas de este funcionario eran semejantes al muhtasib en al Ándalus. ARIE, Rachel**.** *Historia de España*, op.cit. pp. 101-106

735.VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus". op.cit, p38.

736.GARCÍA GONZÁLEZ, Javier « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012, mis en ligne le 25 juin 2012, consultado el 22 de diciembre de 2014. URL : http://e-spania.revues.org/21036 ; DOI : 10.4000/e-spania.21036 , p10

737. HERNANDEZ, Hadday. op.cip 246

y, en cualquier caso, se castiga a ambos por la transacción. Por último, si es el musulmán el que se lo vende a un cristiano, se le rompen los envases de vino al musulmán y se coge el precio de la venta, lo tenga quien lo tenga, para darlo como limosna. Al-Qayrawānī advierte de que este último está recogido también en el "libro de las ventas"[738] .

Se advierte que la postura de Ibn Abdūn, era una reacción a lo que pasaba en su sociedad, el consumo del vino era generalizado a veces, no eran unicamente los mozárabes, sino también los musulmanes que acudían a estos, para su consumisión, es lo que afirma Ibn Hazm, cuado declara que los mozárabes aunque sabían que el vino y el adultero eran pecados para los musulmanes, no encontraban ningún moleste en hacerlo publicamente, hasta los clérigos eran practicantes de lo que no debían hacer, y afirma que no se podía encontrar a un eclesiástico correcto, tenían todos a enamoradas y compañeras ilegales, lo que contrariaba también a sus funciones[739].

En la *risāla* de Ibn Abdūn aparece recogido que todo aquel sospechoso de comprarle vino a los cristianos tenía prohibido cruzar el Guadalquivir en Sevilla hacia Triana: Se ordenaba además a los marineros que no pasen a nadie con envases para comprar vino a los cristianos, y si se le coge, se autorizaba rompoerle el envase. Este texto ha sido interpretado como la prueba de la existencia de un barrio cristiano en Triana donde se vendía vino. De este pasaje puede también sacarse la conclusión de que una importante comunidad mozárabe estaba instalada en Triana, a la otra orilla del Guadalquivir, a comienzos del siglo XII, y que allí se encontraban los principales barrios cristianos del conjunto urbano de Sevilla.

La actitud del *muḥtasib* Ibn Abdūn es mucho más crítica y activista respecto a la venta de vino que la de su coetáneo Ibn Rušd al-Ǧadd, Hernandez Haday, analiza de la siguiente manera, como se aprecia al comparar la fetua de este ulema que trató a continuación con los fragmentos de la *risāla* del almotacén sevillano. '*Ibn Abdūn no entra a discutir las doctrinas jurídicas, sino que reacciona de una manera muy activa para hacer frente a la práctica ilícita de los musulmanes que compran vino.Aun así, las acciones que Ibn Abdūn recomienda perjudican a los vendedores cristianos únicamente de forma colateral, es decir, que las restricciones afectan a su negocio, pero no se pretende actuar contra ellos de forma directa"*[740].

738. Idem, pp256-257
739 .Ibn Ḥazm, '.Ali b.Ahmed, *kitāb al-ft, isāl fi l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal*, Dar el Qotob el ilmiya, Beyrout, TI, 1996, p 174.
740.Idem, p 264

Una situacion clara y legal como en el resto de países musulmanes, en al-Ándalus se prohibía la posesión y comercio del vino por parte de los musulmanes, pero los ḏimmíes podían disponer de dicha sustancia e incluso comerciar con ella, siempre y cuando no llegase a manos de un musulmán. Esta prohibición, sin embargo, no fue absoluta; como recuerda Alejandro García Sanjuán[741] .

Ibn Abdūn, que representa una tendencia jurídica muy estricta, respeta las normas establecidas en los testimonios históricos de dicho pacto y no se plantea la posibilidad de infligir un castigo físico al ḏimmí. Prohibiciones como la de no cruzar el Guadalquivir para ir presuntamente, a por vino, quedan restringidas únicamente a los musulmanes, por lo que la dureza de las palabras que dirige hacia los cristianos queda en una mera opinión y reprobación moral hacia algunos de sus actos que parece no tener una aplicación real en la jurisprudencia referente a los no musulmanes, aunque sí supone un perjuicio indirecto hacia las actividades comerciales de los cristianos y un mayor control en época almorávide, de los actos de los musulmanes cuya moral parecía haberse relajado en época de taifas[742].

Ibn Abdūn, de acuerdo con su función de *muḥtasib*, intenta imponer a toda la sociedad la moralidad que él considera correcta. La frontera entre el delito y el pecado se difumina en su actuación, tal y como ocurre en otras situaciones que regula el derecho islámico.

Este tratado es susceptible de ser analizado desde, al menos tres puntos de vista

1-revela su fuerte animadversión personal respecto a judíos y cristianos, a quienes se alude en términos despectivos e incluso insultantes

2-el segundo elemento a tomar en consideración es el contenido legal y normativo de sus admoniciones y prescripciones, respecto al cual cabe plantear dos hipótesis:

-la primera su desprecio personal por los protegidos, cuyo carácter meramente retórico, sin relación directa con la realidad social de aquel tiempo.

-la segunda, representa lo contrario, dichas prohibiciones están dictadas por el contexto social y la experiencia personal del autor, que de esta forma estaría poniendo de manifiesto el incumplimiento sistemático de las mismas en la Sevilla almorávide, ambas

741. Ibidem, pp 266-267. A lo largo de la historia de las sociedades islámicas se produjeron cambios en la tolerancia hacia ciertas actividades realizadas con los ḏimmíes. En el siglo VI/XII se discutió sobre los bienes inmuebles o los terrenos que se podía o no arrendar a los no musulmanes dependiendo del uso que le fueran a dar (preocupados por su posible uso para fabricar o vender vino).

742 Idem, pp267-268

posibilidades, no han de considerarse necesariamente excluyentes, sino que pueden combinarse[743].

Por eso, es importante valorar qué clase de relación existe entre una obra y su contexto, y de qué manera el autor refleja la realidad de su época. Es preciso recordar que Sevilla, fue una de las principales sedes almorávides en al Ándalus, lo que con toda probabilidad haría más perceptible y patente la influencia de sus preceptos dogmáticos en la vida social y cotidiana. Para analizar esta cuestión es necesario valorar, de forma especifica en cada caso, ante qué clase de obra nos encontramos y la intención de su autor al redactarla, Risālat Ibn Abdūn pertenece a un género concreto, los tratados de Ḥisba.

El tratado de ibn Abdūn , puede catalogarse como perteneciente al grupo de obras jurídicas elaboradas por el colectivo de hombres de religión, una de cuyas señas distintivas fue siempre su apego a las doctrinas religiosas y legales islamícas la agresividad y el desprecio que atribuye Ibn Abdūn a los ḏimmíes podría explicarse en base de dos tipos, uno de carácter personal; era un alfaquí dogmatico y rigorista que se vería aguzado por el cumplimiento de las normas legales de la ḏimma, otro de tipo circunstancial, ya se le puede considerar como producto de la posible influencia del dogmatismo almorávide.

Ibn Abdūn quiso aplicar las normas del estatuto de ḏimma, empezando por un aspecto social:

1-Llevar un distintivo externo, 2- no dirigirles el saludo islámico.

Y continua, su deseo de cumplir las normas referidas a la adquisición y consumo de carne procedente de los protegidos por parte de los musulmanes, se basa sobre la opinión de la escuela jurídica Māliqui, de la misma manera no se admite para la adquisición de ropas perteneciente de judíos y cristianos y la necesidad de suprimir en territorio musulmán el toque de las campanas, y la más dura y novedosa regla; radica en la equiparación de judíos y cristianos con leprosos y homosexuales.

Este tratado, se situa bajo unos parámetros de orden teórico y con una fuerte intencionalidad de aleccionamiento moral, el concepto árabe remite a una practica prescrita por el Corán, y consiste en *"hacer el bien y prohibir el mal"*, asi en la breve introducción el propio autor afirma haber escrito su obra movida por el afán de ayudar a los musulmanes y a su deseo de aconsejarles, pero sin aludir de manera explicita a la dimensión propiamente técnica de la obra, el control del mercado.

743.El desprecio de Ibn Abdūn, se notaba en la terminologia usada cuando se refiere a los protegidos, ej, ša'n al-arḏalīn, para los trabajos viles, llevar una senal 'alāma, no saludales, trata sus iglesias por ser abominables al-kanā'is al-mašnū'a, y sus clérigos de ser libertinos fornicadores y sodomitas.

Concluyendo podemos decir que, la permisividad o intolerancia en lo relativo a prácticas asociadas con el comercio del vino en los países musulmanes, ya sea en Egipto o en al-Ándalus, va asociada a los gobernantes de cada momento[744].

Nos menciona García Sanjúan, que el consumo por parte de los muuslmanes de alimentos preparados por judíos y cristianos en motivo de sus fiestas y celebraciones sería otro síntoma de esta convivencia natural, que debemos contrastar con las opiniones y dictamenes de los alfaquíes, quienes vuelven a manifestar discrepancias sobre la licitud o prohibición del consumo de tales alimentos, técnicamente el problema a este respecto radica en la cuestión de sacrificio del animal y, sobre todo, en la invocación del nombre de Dios en el momento de su inmolación[745]. Nos resume de esta manera Peréz Alcalde las consecuencias del ordenamiento jurídico de una sociedad:

> *« El ordenamiento jurídico de una sociedad trasluce una serie de principios, de ideas, de creencias que partiendo de las clases dominantes influyen directamente en la vida de todos los individuos que en ella se integran,…. el derecho en tanto, que conjunto de normas reguladoras de la convivencia, y más en concreto el proceso civil, es una vía válida para aproximarnos a una faceta importante de la realidad cotidiana, de la sociedad, lo que nos pemitiera no ya conocer, sino comprender el contexto … »*[746]

744.FATTAL, Antoine. op.cit, pp 152-155
745 .GARCIA SANJUAN, op.cit, p68
746.PEREZ ALCALDE Juan Ignacio."Como se desarrollaban los juicios en Al-Ándalus?"**.** In *Hesperia Culturas***,** enero 2006, T3, p143

Capítulo 4 Diálogo intercultural y religioso con el otro en al Ándalus

Capítulo 4 Diálogo intercultural y religioso con el otro en al Ándalus

El interés por la traducción de las obras filosóficas de los clásicos obedecía en gran medida a la necesidad de dar una solución al conflicto planteado, por la cultura en aquel momento que era caracterizada por el contacto del Islam y el Judaismo con la filosofia griega, que llega a los judíos a través de los pensadores árabes. Aristotélicos y los platónicos entran a formar parte de las preocupaciones intelectuales de todas las elites intelectuales en al Ándalus, musulmana y judía, el conflicto entre la fe y la razón que dará lugar a la Escolástica que se pone de manifiesto más pronto con Tomás de Aquino.De todas formas, la cultura musulmana supuso en al Ándalus para los judíos una salida de sí mismo para entrar en contacto con otras culturas. El dualismo existente en el ámbito cristiano, entre la ciencia y la religión, cuestión magistralmente resuelta en el Islam. Todos los diálogos entre las comunidades en al Andalus, parten de como armonizar fe y razón, las traducciones se consideran como el primer paso, para llegar al estado de polemizar sus libros sagrados.

1. Apectos de Diálogo intercultural y religioso

El diálogo y la convivencia entre las civilizaciones han vuelto más que necesarios para favorecer el establecimiento de la paz en el mundo. El Islam como religión universal; se dirige a toda la humanidad, por vía de diálogo, comunicación entre los pueblos, uno de los preceptos religiosos musulmanes, es diálogar y comunicar para convencer al otro de una manera pacífica, la resolución de los problemas y conflictos debe hacerse por el diálogo, y el mutuo conocimiento y buen trato del otro, basado sobre un versículo coránico directo a todos los humanos:

"Oh humanos, os hemos creado de un macho y una hembra hecho de vosotros pueblos y tribús a fin de que os conozcáis mutuamente"[747]

A través de esta invitación directa para el conocimiento del otro, pueblos de otras religiones, el Islam está preconizando el diálogo de las civilizaciones, para conocer, aceptar el otro en su diferencia, diferencia de religión, trabajar, de pensar y en todos los aspectos de la vida, hasta reconocer respetarlo en su diferencia.

La humanidad ha dado lugar a diversas civilizaciones, que han evolucionado y se han mezclado con otras civilizaciones, beneficiando de otras culturas, y confesando

747.El Corán Surat de los Aposentos privados, “el ḥ ūŷurat”, aleya13.

religiones monoteístas, una que nos interesa hoy es la civilización de los musulmanes en la Península Ibérica, cuando se creó el Estado de al Ándalus, nos preguntamos entonces sobre este territorio que conoció periodos de estabilidad y otros de hostilidad, revueltas y cambios y sucesión de diferentes soberanos, cuya diversa ideología religiosa. ¿En qué aspectos se puede calificar que había existido un intercambio mutuo y respetuoso entre los miembros de las tres comunidades religiosas?, ¿se respetaba la práctica religiosa del otro?, ¿hasta que punto podemos decir que se califica este territorio de ejemplo, de coexistencia pacífica de gentes diferentes?

La reducción de la distancia cultural (aculturación) no implica necesariamente la reducción de la distancia social (asimilación), la presencia de tres religiones era vigente, pero con la presencia de dos culturas, la cristiana y la musulmana, que se dialogan mutuamente y por lo tanto nos preguntamos ¿qué se entiende por el término diálogo?

El concepto de diálogo en la visión de los hombres de la Edad Media, se puede explicar por lo que había sido esplicado Sebastián Covarrubias:

Quien hace una distinción entre el diálogo en el 1-**orden práctico**, y la 2-**forma literaria**, que él denomina dialogismo

Explicándolo de otra manera, diferencia el diálogo en dos aspectos **(el primero cuyo tres formas)**

1 .Distintos tipos de diálogo cuyas tres formas:

- ✓ **La disputa erudita**, es un diálogo arraigado en la cultura de la Edad Media, en el que brindan igualdades de oportunidades, por lo menos en la teoría, a ambas partes, donde las partes emplean la misma lengua, lo cual permite establecer una comunicación fluida y fácil, basada sobre la fe monoteísta, refleja el sentido del término ahl el Kitab, **(es el diálogo entre sabios de diferentes regiones)**
- ✓ **La disputa popular**, el diálogo entre los miembros de diferentes culturas, reunidos por relaciones económicas, de vecindad, o casualidad, el tipo de este diálogo era frecuente a diversos niveles, en al Ándalus, (**entre miembros de diferentes culturas reunidos de forma circunstancial)**
- ✓ **Dialogo imaginario**, a esta categoría pertenecen todas aquellas obras escritas en el estilo literario, denominado **dialogismo**, obras que se consideran testimonio del grado de tensión interreligiosa (**obras escritas de formas dialogadas y literatura propiamente polémica)**

2 .El segundo aspecto, es histórico, consiste en analizar los cambios que se produjeron en el diálogo intercultural, como consecuencia del desarrollo intelectual de la España Medieval; y de las trasformaciones del clima político-social de entonces.

Este vínculo dialéctico entre el diálogo y el desarrollo de las distintas corrientes de pensamiento en la Península Ibérica, y el sistema de relaciones entre las tres culturas a lo largo de la Edad Media, este eje se centrará en los cambios registrados en estos tipos de diálogo a todo el periodo de encuentro intercultural, reflejando las transformaciones que se produjeron en el concepto de convivencia en la Edad Media[748].

El diálogo interrreligioso exige cierta base común, y un corpus, que posibilite el debate.

El corpus es sin duda los libros sagrados, que crearon obras literarias, Ibn Hazm en su tratado de *kitāb al-fisāl fil-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal*[749],en el capítulo ocho, crítica el Cristianismo y el Judaísmo, esta literatura polémica hizo su aparición en un siglo cuyo cambios políticos en al Ándalus eran muy significantes, las relaciones musulmana-cristianas del siglo XI, cuya ideología de la cruzadas, con el espíritu duro de los imperios bereberes norte africanos, no parecen haber influido a Ibn Hazm, quien escribió sus textos impregnados de violencia antes de la reconquista de Toledo por Alfonso VI en 1085, (Ibn Hazm murió el año 1063), ibn Hazm dialogaba con Samuel ibn Nagrella, y se acostumbraba conversar tanto con cristianos como judíos, y reconoce que el diálogo con Ibn Nagrella era difícil por la profundidad de sus conocimientos; pero ambas partes se conducían de manera civilizada, respetándose mutuamente y se debe respetar en la hora de hacer interpretación de una cuestión definida como la de tolerancia, dentro de sus propios condicionamientos territoriales y temporales.

El diálogo interreligioso e intercultural ha de partir de una serie de premisas, nunca de tener con el fin el proselitismo o el sincretismo, sino ha de trabajar en el ámbito de pluralismo, en el respeto de la diferencia, en la creación de instancias de reconocimientos reciprocas. Estas premisas las debemos tener en cuenta a la hora de estudiar la historia de al Ándalus, donde se han confluido y acercado diferentes culturas.

Indudablemente los elementos de contacto y de flujo mutuos contribuyeron a dotar de un carácter especifico al Islam de al Ándalus, al igual que el Cristianismo adoptó y asumió usos y costumbres orientales, la vida social y religiosa del musulmán incorpora

748.COVARRUBIAS, citado por BARKAI, Ron. "Dialogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas". op.cit, pp2-4.

749.IBN HAZM, 'Ali b.Ahmed, kitāb al-fisāl fi l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal.Trad, Miguel Asin Palacios, *Abénhazan de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Revista de Archivos*, *Madrid*,1927, (5 Vol.).Ed.'Abd Rahmān Ḫalīfa, el Cairo, 1347-1928.

elementos de diferente origen, ya hemos hecho referencia a la celebración de fiestas cristianas en Córdoba por parte de toda la población, y del mismo modo los cristianos expresan su veneración por la tumba de Sulayman ibn b.Ibrahim b.hilal, asceta toledano que murió en el castillo de Gormaz[750]. Para expresar un modo de vida rico apareció un concepto para calificar esta situación donde existían e intercambian los grupos étnicos intereses, con el otro diferente (diferente de religión podía servirse fielmente contra sus correligionarios por intereses políticos económicos), nos referrimos al concepto conveniencia que parece mejor describir la situación política, a los gobernadores les conviene aprovechar los servicos de los ḏ immíes. Con frecuencia, se alude a esto como convivencia, una palabra que ha sido a la vez adoptada y rechazada, en la historiografía cuando nos referimos a la Edad Media, resultado probable a un elevado grado de interacción social entre los miembros de las tres comunidades, se debe analizar los episodios de violencia popular, que involucraban a miembros de las distintas religiones, como lo que se sabe sucediera, para determinar si constituyen indicadores de una atmosfera de antipatía y rechazo, o si reflejan una sociedad en la que la violencia representaba simplemente un caso normal del discurso[751].

2. La convivencia basada en la literatura

De la civilización simbiótica que se encontraba en pleno apogeo en al Andalus. Era compartida entre sus miembros, de modo especial los intelectuales no ocultan su fascinación por les ideas platónicas, Ibn Gabirol en el siglo XI interpretó a Platón en su (*Fuente de Vida*), del mismo modo otro judíos Yehuda ha-Leví y Baḥ ya ibn Paquda asimilan ideas neoplatónicas,el impulso que dio a las traducciones árabes y griegas puso gran número de personas en contacto con estos temas tan debatidos entre los estudiosos, los cuales a su vez mantenían discusiones con filósofos árabes y cristianos en un ambiente de gran apertura, es lo que se explica por la disputa erudita, un diálogo arraigado en la cultura de la Edad Media, como ya lo habíamos explicado, estableceriendo una comunicación , basado sobre la fe monoteísta.

Es de destacar el auge de la filosofía judía dentro del Islam que llega al punto de helenizar el pensamiento judío. Sus planteamientos penetrarán en los ámbitos escolásticos cristianos en los que florecieron Alberto Magno y Tomás de Aquino .En todo caso, a través

750 .MARIN Manuela**.** (1992) *Individuo y Sociedad en al Ándalus***,**op.cit ,p 66
751.CATLOS, Brian **(**2010) *Vencedores y Vencidos:*op.cit, p 331

del Islam el pensamiento judío se heleniza transmitiéndose este planteamiento filosófico a otros dominios tales como la teología, la ética, la mística o la poesía, llegando incluso a manifestarse en ámbitos tales como el derecho y la política[752].

Es oprtuno citar lo qu opina Chahlane, Ahmed.

> *"La filosofía árabo islámica que adoptaron los judíos en al Ándalus dándole una coloración propia, llegó a ser una filosofía nacional a través de la cual se adentraron en el pensamiento griego, en la forma que lo hicieron los árabes, e igualmente gracias a ella penetraron en la ciencia del kalam del pensamiento islámico o las ciencias árabes de manera amplia.Hicieron posible para armonizar este pensamiento científico y filosófico con la religión judía"*[753]

Los escritos polémicos del dominico aragonés Ramón Martí[754], redactados entre 1250-1278, constituyen una fuente importante, uno de estos ejemplos citamos al manuscrito « *Pugio fider* » o « *Puñal de fe* », en el que analiza y presenta una serie de citas escritas en árabe, pero en carácteres hebreos que nos proporciona información adicional, sobre sus fuentes y sobre la conexión directa entre el uso de lenguas originales y la estrategia retórica que sigue en su polémica, Martí, cita obras filosóficas, citas aleyas coránicas, Ḥadiṯ en su lengua original, el árabe, y pone la traducción latina, escritos en carácteres hebreos (judeo-árabe). Martí trata de presentar lo que es, a su modo de entender, una perspectiva judía de las autoridades coránicas. El uso de carácteres hebreos en vez de árabes, revela que Martí no se dirige a los musulmanes, sino a judíos, nos dice Szpiechpp, Ryan la escritura del Qūr'an y el Ḥadīṯ en hebreo es algo notable, hay varios ejemplos de citar el Qūr'an dentro de obras judeo-árabes, Moíses Ibn 'Ezra en su obra (*Kitab el Muhādara*), discusiones y recuerdos ; Bahya Ibn Paquda, cita aleyas y Ḥadīṯ , en su obra, *Hidaya ila farā'idel Qūlub*[755].

752.ZAAFRANI, Haïm, "Diálogos entre religiones en Andalucía, *Al Andalus* nº 184, marzo 2002, en Web Islam, consultado, el día, 19/11/2015 a 9 :00

753 .CHAHLANE, Ahmed. »Averroes, Maimonides y la crisis en la comunidad judía medieval".In *ASHF*, Vol 22 (2005), p 117

754 .Raimundo Marti, no se conoce con precisión su fecha de nacimiento, se supone en el año 1230, tampoco se conoce su lugar de nacimiento. Ha sido un dominicano, vivió en la misma época que Tomás d Aquino.Su obra es extensa, *Explanatio Simboli Apostolorum*, es una obra que cabe diferentes artículos. El artículo 12, Martí cita a Avicena, Algazali, alFarabi, /la obra *El Pugio Fidel*, tiene tres partes, en la segunda parte hay citas en hebreo.Para más detalles, véase, ANTES Peter. "Raymond O.P.: "Une voix chrétienne du XIII éme siècle face à l'Islam". In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age*, N48, 1995, pp 249-253

755.SZPIECHPP, Ryan. « Citas árabes en caráctees hebreos en el Pugio Fidei del Dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad ».In.*Al Qantara*, 2011, pp82-88

Las citas árabes en carácteres hebreos presentadas es un caso temprano del uso que autores cristianos hacían del alfabeto hebreo para escribir un texto árabe. También constituyen el único ejemplo de citas (de frases completas) en lengua árabe en toda la obra de Ramón Martí. Estas citas, a las que hasta la fecha no se había prestado la debida atención, son de enorme interés desde varios puntos de vista: son una pieza fundamental en el estudio de las fuentes árabes y del conocimiento lingüístico del mismo que Martí y los dominicos tenían en el s. XIII; constituyen un ejemplo latín; representan un caso temprano de la escritura del árabe en carácteres hebreos dentro de un manuscrito cristiano; y el uso de lengua en la obra de Martí es sin lugar a dudas la piedra angular de su estrategia polémica.

A diferencia de Tomás de Aquino, Martí conocía el árabe y el hebreo, y sus referencias al Islam son directas y claras, en la obra *Explanatio,* cita las azorat 2-5-10, para decir que Dios dirigió mensaje a las poblaciones anteriores a la llegada del profeta Muhammad (que Dios bendiga y dé paz).[756].Intenta polemizar con los musulmanes basánbdose sobre al Corán, que parece haber leído y estudiado[757].

3 .La escuela[758] de traductores de Toledo y su contexto de diálogo religioso

Medio siglo después de ser reconquistada en 1085 por Alfonso VI, consigue Toledo gracias a las iniciativas del arzobispo de Toledo, Raymundo Salvetat[759](1125-1152), convertirse en la ciudad más avanzada en traducciones, del árabe al latín, la obra de los traductores contribuyó en hacer de Toledo un paradigma de sabiduría y convivencia entre los diversos grupos culturales.Tuvo la idea de aprovechar el conocimiento que los judíos multilinguistas, que hablaban el árabe y el latín, y esto para impulsar la recuperación de los textos clásicos perdidos, el trabajo de esta escuela consistía en la colaboración entre un judío y un clérigo cristiano. El judío primero pasaba el texto del árabe al castellano, y el clérigo se encargaría de devolverlo al latín. Los textos clásicos eran traducidos primero en al Ándalus al árabe, lo que significa que lo que entregaron los traductores de dicha escuela a toda Europa fue la Lógica aristotélica, sin transmitir las ideas de Averroes[760].Para Europa

756. ANTES Peter, op.cit, p 253
757.Idem p, 255
758.Juan Vernet, dice que en todo rigor deberíamos evitar el términode escuela, para quien, era una institución que reunía a diferentes grupos de traductores, nos presenta a diferentes personajes que contribuyeron a las traducciones, cristianos y judíos, pp 123-125.
759.Era obispo de Osma y luego de Toledo, donde acrecentó los bienes catedralicios, asistió a la coronación de Alfonso VII, como emperador en León el año 1135 y alentó sus campañas.
760.SUAREZ FERNANDEZ, Luis."Interrelaciones culturales entre Judaísmo y Cristianismo".In. *Diálogo Filosófico-Religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península*

la recuperación de Aristóteles significaría, una verdadera revolución, la escuela de traductores es la expresión más grafica de la profunda imbricación intelectual y cultural entre las tres religiones monoteístas, que llegaron a una estrecha cooperación.

Para Américo Castro, la clave de la historia de la península reside en esta coexistencia de las tres religiones, nos afirma que: « *del siglo X al XV, la historia de España fue cristiano-islámico-judaica y en esos siglos se forjó la morada vital de España »*[761] .

La persistencia de la lengua y la cultura árabes en Toledo, después de la reconquista, hizo posible la formación de un núcleo de personas dedicadas a hacer asequibles, mediante versiones al romance y al latín, todos los conocimientos científicos y filosóficos que los árabes habían transmitido y alaborado. Junta a esta labor sobre textos científicos se produjo una segunda labor traductora, de textos religiosos de la cultura musulmana. Los traductores judíos habían transmitido al mundo cristiano las ciencias y la filosofia árabes, de este modo la ciencia y los métodos de pensamiento griegos irrumpen en el universo judío por conducto de la literatura árabe. El pensamiento filosófico judío siguió el mismo itinerario intelectual que el pensamiento musulmán y adoptó los conocimientos más avanzados de las nuevas ciencias, aunque conservando una actitud de independencia ante las cuestiones fundamentales de la religión, lo que permitió a las grandes Estatua de Maimónides obras de los teólogos y filósofos de los siglos X, XI y XII seguir siendo clásicos del judaísmo ortodoxo, pese a las controversias planteadas por algunas de ellas, principalmente por la *"Guía de los perplejos".*

En esta empresa podemos distinguir dos periodos:

-el mecenazgo del obispo Raymundo y su sucesor el arzobispo Juan (1152-1166), etapa considerada como el verdadero arranque de las traducciones toledanas.

-en el siglo XIII, Toledo sigue siendo el centro de una intensa actividad de traducción, institucionalizada bajo el impulso del rey Alfonso X (1221-1284),el rey sabio, con obras de astrologia y astronomia traducidas al romance o al latín[762].

Nos afirma Haim Zaafrani, que el uso de la lengua arabe, siguía de uso apesar de que acabó la dominación musulmana, hasta el siglo XIV[763].

Ibérica, Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; organizado por, la Société International pour l'étude de la Philosophie Médiévale, (Ed.) Horacio Santiago-Otero 1994, pp 281-282/Véase anexo n: 6

761.CASTRO, Américo. (1971). *La realidad histórica de España.* Ed. Porrúa, México.

762 .NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, pp130-132

763.ZAAFRANI, Haim. (2002), *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Ed, Maisonneuve & Larose, Paris, p 51

La presencia de estos hombres demuestra que Toledo representó no sólo el encuentro entre ciencia árabe y el pensamiento latino a nivel de busquedad y traducción de manuscritos, sino el encuentro de hombres venidos de horizontes diferentes, sabios venidos de Italia, inglaterra y otros paises encuentran en la ciudad del Tajo interlocutores cristianos, mozárabes, árabes y judíos.Dentro de la actividad traductora, el interés principal lo ocupan temas filosóficos, después los científicos y religiosos, el primer traductor del que tenemos noticia, es Juan de Sevilla (Hispalense1180)[764], probablemente un mozárabe que traduce del árabe varios tratados filosóficos que dedica al obispo Raymundo arcediano de Segovia fechada el 16 de marzo de 1191[765].

El método de traducción no se conoce en las fuentes, la venida de diferentes sabios europeos respondió al interés que suscitó este pais el conocimiento de los textos arabes.Más adelante se conoce la actividad traductora del árabe de Marcos de Toledo, posiblemente un mozárabe; que vierte al latín obras de Galeno y otros médicos árabes, entre 1199 y 1216, de su mano procede, asimismo, una segunda traducción del Corán[766] .

La participación personal del rey Alfonso, en la redacción de las obras que salieron de su corte, bajo la responsabilidad de sus colaboradores, según nos confirma Nicolas Albarracín,

> « *El hecho que más se subraya en la obra de traductores judíos de Alfonso X es que se dedicaron a la obra científica y que contribuyeron al desarrollo de la lengua española aunque sus traducciones están plagadas de arabismos y literalismos… En la obra literaria de Alfonso X, más personal, pero fruto asimismo del trabajo de recopiladores, aparecen los musulmanes y los judíos desde la perspectiva popular común al vulgo de la época*»[767].

764.Hispalensi era hijo de un judío converso,el conde Sisnando Davidiz, quien con el tiempo fue visir del rey de Sevilla, antes de ayudar al rey Fernando de León a conquistar Portugal, Juan era llamado también Ibn Daud.

765.Se ofrecen diferentes ejemplos de las obras traducidas, la obra De Ánima de Avicena traducida por Juan De Toledo, (Hisplense), con otras más: la obra de Lógica y Metafísica de Avicena, así como en Fons Vitae de Avicebron (Ibn Gabirol), otro traductor llega a la Península desde el esterior, Gerardo de Carmona, conocedor del árabe, atraido por las noticias que llegaban a su ciudad de los nuevos saberes que se desarrollaban en Toledo, llegó a Toledo en 1134, tradujo diferentes obras n el siglo XIII, muchas de ellas perdidas, entre ellas, la obra filosofica de la Fisica de Aristoteles y el Seudo aristotelico Liber de Causis , otra obras en matemáticas y astronomia, de Ptolomeo y en medicina el Canon de Avicena, su obra se puede considerarse verdaderamente enciclopedica, gracias a la cual en Occidente comienza a conocer a Aristoteles, y lo mejor de la medicina griega yárabe.

766.M.Th.d'Alverny, 1948, « Deux traductions latines du Coran au Moyen Age », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*, Paris, p 109, citado por NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, p 137.

767.Idem, pp 143-147

Para resumirnos la actividad del rey Alfonso X, Nicolas Albarracín, lo califica *« rey de tres religiones »*[768].

Dentro del círculo de traducciones toledanas circularon versiones originales árabes y traducciones latinas de obras que contribuyeron a un mayor conocimiento del Islam, e influyeron en obras europeas posteriores, una de estas traducciones, « *la Apologia* »de al Kindi[769].Su traducción contribuyó a un conocimiento del Islam en Occidente superior al de la España del siglo IX.

Alfonso el Sabio, el monarca ilustrado tenía un gran interés por las ciencias y financió la compilación de obras de temática diferente. Nos afirma Emilia Calvo, que a diferencia de lo que ocurre en las obras literarias o históricas bajo el patrocinio de AlfonsoX, que en práctica totalidad son anónimas, en el caso de las obras cientificas, el nombre del autor de la obra o bien de su traducción está mencionado[770].Entre las traducciones llevadas a bajo el patrocinio de AlfonsoX, mencionamos la obra:

Fī hay'āt al-'alām (sobre la configuración física del universo), de Ibn al-Haytem (m 1040), esta obra es una muestra del interés del monarca por la astronomía física, en la elabororación y traducción de estas obras, jugaron un papel destacado los colaboradores, entre ellos; Bernardo el arábigo, Abraham el judío, y el más destacado entre los musulmanes era, Muhammad al-Riqūti al-Mursī, poseedor de amplísimos conocimientos, un cristiano, Juan d'Aspa, Fernando de Toledo, Garci Perez, pero parece que el grupo judío era el más numerosoYehuda b.Moshe, Ishaq b.Sid…[771]

Lo más sorprendente en estas traduciones, era el uso de lenguaje utilizado en el tratado y su dependencia de términos técnicos árabes. Las primeras traducciones al romance y eso plasma en las vacilaciones que aparecen a cada paso del texto entre diferentes términos puesto que el romance era una lengua en formación, no existen términos para designar a los conceptos y procedimientos descritos en los tratados técnicos, por eso muchos términos para designarlos son simplemente transliteraciones, términos árabes castellanizados, Calvo,

768.Ibidem, p 147

769.Esta obra trata la disputa epistolar entre (el sarraceno) un musulmán, y el cristiano el Kindi, la traducción al latín hecha en la época de Pedro el Venerable hacia 1142, destinada al publicó de toda la Europa cristiana.la influencia de la obra de al-Kindi en el debate cristiano-islámico fue inmensa y en el mismo Toledo dio lugar a continuaciones, como la carta entre el tulaytuli (el toledano), y al-Qurtubi (el cordobés), escrita hacia 1157.

770.CALVO, Emilia. "La labor de Difusión de la cultura árabe por parte de Alfonso X y su contribución a la formación del lenguaje científico. Los libros de saber de astronomía". In *La civilización Islámica en al Andalus y los aspectos de tolerancia*, Coloquios1, p29

771 .Idem, pp29-30

nos presenta una serie de ejemplos, términos técnicos derivados del árabe en un libro de astronomía titulado : *Libro de la Lamina Universal*[772].

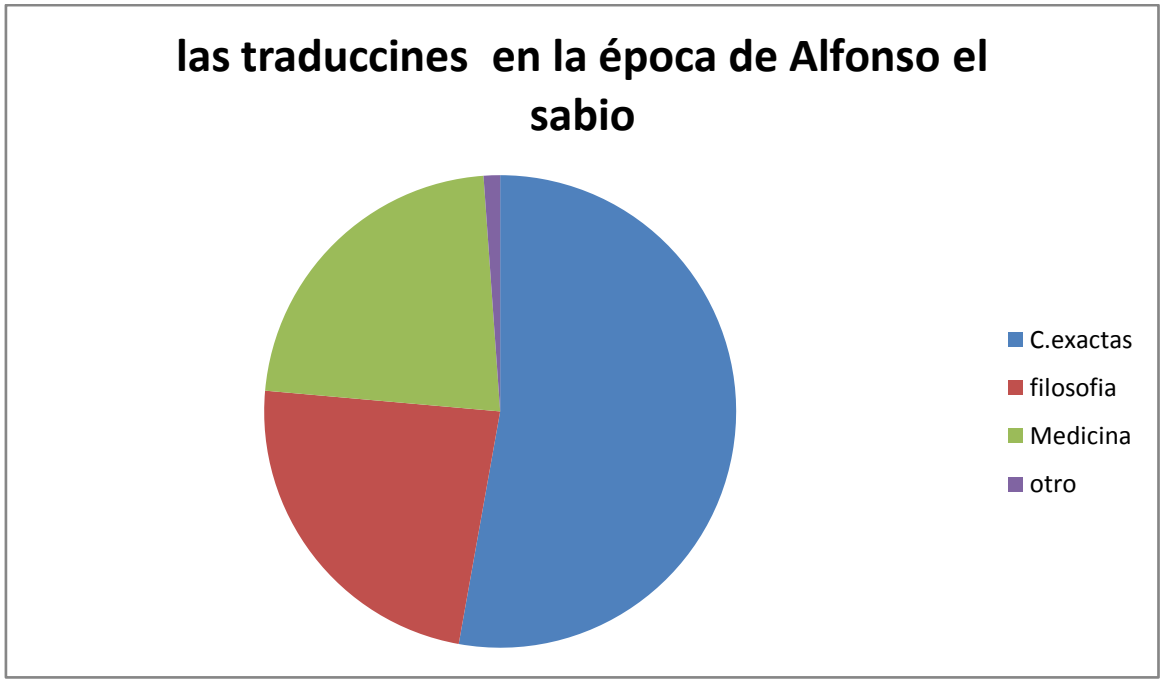
Este fenómeno de traducciones tuvo continuación en otras regiones españolas, durante el periodo de tiempo que comprende el final del siglo XIII y comienzos del XIV, culturalmente nos resultan de interés, las « Escuelas de Lenguas », fundadas en Cataluña, Valencia y Murcia, para el diálogo con el mundo musulmán de la Península y del Norte de Africa, y con los judíos principalmente de Barcelona, como acogió a una considerable comunidad de judíos[773].

En los años previos al reinado de Alfonso X, las obras traducidas de la escuela de Toledo con sus maestros, serán algunos de los traductores de mayor renombre, solapándose sus trabajos.El inventario por materias presentado por Juan Vernet de estas traducciones latinas, que presentamos a continuacion, permite medir las tendencias culturales de la época, en cabeza las ciencias exactas; matemáticas, astrología, astronomía: 47%. Filosofía, 21%. Medicina 20%.Los latinos descuidaron las obras filológicas y literarias, contrariamente a los judíos que se interesaron por este tipo de obras, descubrían afinidades de su lengua con el árabe se ensañaron en traducir gramática y léxico[774].

772.El artículo en cuestión es una presentación Del Libro, *La Lamina Universal*,de los ejemplos de tansliteración de términos del árabe, Acimut : zont, zonte (samt)/almucantar : empontizo/canit : zont de la cabeza(samt al-ra's)/ecuador : yguador del dia(mu'addil al-nahar)/pínula :axataba (zl-shatba)/paralelo ecuatorial :madahara, circular/solsticio :mudamiento (inqilab)…algunos de estos términos siguen siendo hoy y formando parte del castellano, lo quel es una muestra más de la importancia que la actividad de mecenazgo de AlfonsoX tuvo en el desarrollo de la lengua castellana y en la introcucción de términos técnicos árabes en dicha lengua.Ibidem, pp40-41.

773.Esta escuela de lenguas en Barcelona tuvo un carácter diferente a la de traducción de Toledo, se trata de un movimiento intimamante hispanico y ligado a la coyuntura del Islam y el Judaismo espanol medieval.la originalidad de este movimiento consistió en buscar, para el dialogo con otras religiones, un camino basado en el conocimiento de la lengua y cultura de dos grandes manifestaciones religiosas y culturales : el Islam y el Judaismo.

774 .En la obra del mismo autor tenemos detalles sobre los procedimientos de las traducciones, presentada la obra bajo forma de capítulos, cada uno dedicado a una materia. VERNET, Juan.op.cit, pp95-97



En el mismo contexto señalamos que Hasday ibn Šaprut, cuando se tradujo la obra médica de Discórides del griego al latín, y contribuyó al progreso de la medicina de los judíos y árabes españoles, se le atribuye la invención de una droga eficaz en la elaboración de triaca[775],han sido demasiados los judíos que ejercían la profesión de médicos[776].Nos resume Tolan, la actividad del rey sabio de la siguiente manera: *« Alfonso X de castilla con su ideología que afirma su derecho y su obligación como rey de las tres religiones, a gobernar sobre toda la población de la Península ibérica, musulmanes, cristianos judíos quisiera apropiarse e hispanizar el conocimiento hispano árabe »*[777].

Su labor científica ha sido criticada, en el año 1601 según el historiador jesuita Juan de Mariana « *Mientras él contemplaba los cielos y observaba las estrellas, perdió sus tierras* »[778].

Alfonso y su corte hispanizan y cristanizan la cultura y el conocimiento de judíos y árabo musulmanes, Alfonso creó una ideología comprensiva y poderosa, entretejiendo varios argumentos anteriores: la restauración de la monarquía goda en España, la afirmación del poder imperial romano, la reconversión de las mezquitas en iglesias, la

775.Triáca en árabe antidoto o contaveneno, véase, GONZALO JIMENEZ, Manuel. (1993) Alfonso el Sabio, 1252-1284, Ed. La Olmeda, Palencia, p 284
776. Idem pp 284-285Sobre la actividad de la medicina y los médicos hispanojudíos consultar la misma obra.
777.TOLAN, John ;op.cit, p219
778. GONZALEZ JIMENEZ,op.cit , p 225

protección y el socorro de los súbditos cristianos del poder musulmán, la ilegitimidad de cualquier poder musulmán especialmente en España, la apropiación y nacionalización de la cultura del otro musulmán[779].

4. La doctrina de ibn 'Arabi

Muhyi-l- Dîn Abû 'Abd Allâh Muhammad b. Alî b. Muhammad b. al- 'Arabí al-Hâtimî al- Tâ'î, nació en Murcia el 17 de *Ramadán* del 560 h. (28 de julio de 1165), en el sudeste de España, en medio de una notable familia siendo su padre una persona de prestigio[780].

La vida y el pensamiento del místico musulmán Ibn Arabí han sido de vital importancia desde su momento histórico hasta la actualidad. Este genio de la cultura árabe y su escuela dejaron una huella imborrable que perdura hasta nuestros días en las diferentes facetas de la vida del mundo islámico. En 1199/595h desarrolla una incesante labor de consejo que prosigue un período itinerante a caballo entre el al-Ándalus y el Magreb. En 1201, realiza por primera vez el viaje a la Meca, Ibn 'Arabi tiene treinta y seis años. Su primera estancia en la ciudad se ve enriquecida por un encuentro que será de mucha importancia para su obra posterior.

La cercanía a la familia de este maestro y a los círculos sufis, brindan a Ibn 'Arabí una paz íntima que será el resorte de una extraordinaria productividad. Simultáneamente, su vida interior se intensifica, las circunvalaciones alrededor de la Kaaba, interiorizada como centro cósmico, lo transporta alimentando su esfuerzo y sus percepciones.Sus viajes continúan por Jerusalén y Hebrón una vez más; Bagdad, Mosul, Konya, Damasco y Alepo.En 1204, viaja al Cairo en compañía de un grupo de sufis andalusíes. Retorna a la Meca en 1207 donde reviven sus experiencias anteriores. Tres años más tarde se encuentra en el centro de Anatolia, en la ciudad de Konya. Precedido por la fama de la que ya disfrutaba en aquellos tiempos es recibido por el sultán seljúcida Kay kaus, con el que comparte numerosas enseñanzas.

779.TOLAN, John, op.cit, p 227

780.PACHECO, Juan Antonio. (2001).*La espiritualidad islámica en la Andalucía Medieval*, Ed. Mergabum, Sevilla, p154. Cuando tenía ocho años su familia se trasladó a Sevilla donde recibió una esmerada educación para en lo adelante tener acceso al desempeño de notables y altos funciones dentro del gobierno, y sobre todo estudió la ciencia del Corán y los actos y dichos registrados por el profeta *Muhammad* (sunna). Murió el 28 de *Rabi´II* del 638 h, 16 de noviembre de 1240. En 1173 dos años después de que Abu Ya'qub Yūsuf entrase en Sevilla, la familia de Ibn 'Arabi se traslada a la ciudad, y en esta misma ciudad recibira una esmerada educación, comentarios de Corán, historia y literatura, tradiciones proféticas y derecho; a los dieciocho años de edad, Ibn 'Arabi pasó a ejercer el cargo de secretario del gobierno de Sevilla

No sólo en el espacio propio del Islam sino en otros, como lo es el de la espiritualidad cristiana la obra de Ibn Arabí mostró repercusión. Esto se evidencia en el legado de figuras como San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y Miguel de Molinos. En el presente la vida y el pensamiento de Ibn Arabí, así como sus conceptos ontológicos fundamentales brindan un espacio de intercambio y diálogo entre culturas diferentes, tan necesario en la actualidad. El conocimiento del pensamiento de Ibn Arabí, además de ser un acervo notable para el estudio del proceso cultural y religioso del Islam dentro de sí mismo y en relación con otros contextos, brinda una herramienta muy útil para el acercamiento hacia problemáticas históricas e incluso actuales sobre las dinámicas del Islam en su relación con occidente. El Tasawūf, era un movimiento místico apareció en al Andalus a finales del siglo III de hégira, este calificativo (él que se viste de lana) que indica auna franca filiación mística; sus ermitas son los precursores de un movimiento místico que nació en al Islam por unas prácticas ascéticas, pero más tarde los místicos adoptadores de esta vía, terminaron por adoptar más teorías teológicas y especulativas más elaboradas y ejercer unas prácticas distintas, de las de aquellos individuos cuya experiencia espiritual, no transcendía los límites d la vida piadosa, o los ejercicios de purificacion que llevaban a cabo.

4.2. Islam, Cristianismo y Judaismo tres culturas en tiempos de ibn ‘Arabi

Al Ándalus en los tiempos en que nació Ibn al-‘Arabi, era muy agitado,su caracterización principal era la extensión territorial reconquistadora, AlfonsoI el Batallador de Aragón siguió la totalidad de la ocupación del valle del Ebro, Afonso Henriquez arrebataba a los musulmanes diferentes ciudades musulmanes de algarbe, en el centro de la Península, la reconquista sería un poco más tardía, y sobre todo lenta, desde el punto de vista cultural, la España cristiana se integrará en el ambito de la espiritualidad europea del siglo XII, donde se está produciendo una definitiva sistematización de la teologia, y la aparición de algunos místicos, lo que caracteriza la época de Ibn Arabi, era su entorno, nació en el ámbito de una espiritualidad rica, (nos referimos a la existencia de la escuela de Toledo, a las obras que circularon en Europa, de al-Kindi, al-Farabi…), nació también Averroes, Maimonides de Córdoba (1135-1204), la conquista de Córdoba por los almohades en 1184, donde Maimonides prefirió emigra en 1165, en este mismo año nació Ibn l-‘Arabi, cuyo obra abunda en datos sobre figuras y doctrinas eminentes de la espiritualidad islámica, fuera y dentro de al Ándalus.

El Islam y el Cristianismo, así como el judaísmo, poseen numerosas zonas de contacto. El Corán, libro sagrado de los musulmanes, contiene en abundancia referencias a los textos sagrados de la religión judía (la Torá, los Profetas y los Salmos de David) y de la religión cristiana (los Evangelios unidos a los anteriores de la religión judía).

Muchos sabios judíos y cristianos se inspiraron del razonamiento de Ibn ‘Arabi, nos cita Ibn Ḥassen Badrān, como se considera Barūj Espinoza, un modelo de estas influencias musulmanas, quien considera la Tora como una recopilación humana, y no un libro sagrado, su crítica a la Tora, era en base de un espiritú razonable, y para él Jesús era humano, y su visión era paraecida a la de Ibn Gabirol, Maimonides, influidos por el pensamiento musulmán[781].

El problema de las relaciones de San Juan e Ibn ‘Arabi podrían resumirse en términos de influencia. Porque existe entre los místicos de todas las religiones procedimientos y experiencias que pueden ser convergentes sin por esto implicar préstamos. Y más aun cuando se trata de las interrelaciones entre los sufís musulmanes y el misticismo cristiano.

4.3. Ibn Paquda 1040-1110 modelo de convivencia religioso cultural

Baḥ ya Ibn Paquda: (Abū isḥ aq) ben Yosef ibn Paqudah (1040?- 1110?)

Baḥ ya ben Yôsef ibn Paqūdah es una de las figuras más relevantes y prestigiosas del pensamiento judío en general y español en particular; filósofo vivió en la corte de los Banū Ḥud en Zaragoza, en la segunda mitad del siglo XI, fue dayyan (juez) de la aljama judía, su obra fundamental, *Kitab al-hidaya ila al-qulub*, traducida en 1161, al hebreo por Yehuda ibn Tibbon, (*deberes de los corazones*) ha sido vertida a las lenguas occidentales,

Para Gonzalo Maeso, *« a nuestro juicio, debe entenderse « de los deberes morales »o espirituales, de la auténtica vida del alma en relacion con Dios…la prueba de la existencia y unidad de Dios tenidas en cuenta por Tomás de Aquino, al tratar de esas cuestiones en sus obras teológicas* »[782].

Bahya se inspiró de las obras del genero Zuhd de místicos y ascetas árabes, en los filósofos neoplatónicos musulmanes y en la propia tradición judía, hay coincidencias importantes con su coetano el gran pensador musulmán al-Gazali[783], por su genero dentro de los libros

781. Ibn Ḥassen, Badrān.*« Falsafat wiḥ det el wūŷūd bayna Ibn ‘Arabī wa ispinozā*», Ḥawliet el Tūrāṯ , Maŷala ‘ilmiya muḥ akama to’ena bimaŷālāt el tūrāṯ , n 10/2010, Universidad de Mostaganem, pp 43-58. Barūj Espinoza, nació en 1632 y murió en 1677 en Amesterdam, su familia emigró de España a Holanda, era condenado y expulsado por los cristianos con su familia y acusado de herejias, por los judios.

782 .GONZALO MAESO, David,op.cit, p 249

783 .Ibn Ḥayyān al-Andalūsī, Abū Marwān Ḥayyān b.Ḫalaf *Kitāb al-Muqtabis VI, Taḥ qiq* Pedro Chalmeta, Instituto Hispano-árabe de cultura, Madrid, 1979,pp20-25

que tratan de los grados o ascensiones del alma en el camino hacia la unión con la divinidad, el último capítulo de su libro de la obra se consagra al amor divino, su estilo profundo y persuasivo le ha hecho penetrar en la vida de los judíos de todo los tiempos[784].

Nos declara Gonzalo Maeso que Ibn Paqūda, tenía fuerte influencia sufí, se sentía más inclinado a la vida contemplativa que a la intelectual (de modo especial en su obra Los deberes del Corazón)[785] .Es de destacar que la escuela platónica de Plotino llega a España a través de Muhammad Ibn Massara en e siglo X, quien considera que toda realidad procede de una fuente espiritual, el Uno, a través de una serie de emanaciones, la última de las cuales es el mundo de la materia, a esta corriente filosófica se adscibieron con más o menos variantes como Ibn Paqūda, Ibn Gabirol. Es de notar, a propósito de este auge que tuvo lugar en el Reino de Taifa de Zaragoza, y por ello es muy importante para encuadrar la figura de Ibn Paqūda y de otros muchos judíos que éstos disfrutaron del favor de varios monarcas tuŷibíes y hūdíes, los cuales les nombraron, incluso, para cargos de gran responsabilidad del gobierno. Es el caso del último monarca tuŷibí, al-Munḏ ir II, que tuvo como primer ministro a Yequtiel ibn Isḥ āq[786], y de los tres primeros hūdíes, al-Muqtadir, al-Mu'tamin y al-Mustaʿin, que tuvieron en el mismo cargo a otro judío (en este caso, converso al islam, pero en resumidas cuentas de origen judío), Abū Faḍ l ibn Ḥasday. Ambos ministros, además de gozar de un gran poder, hicieron de ilustres mecenas, siendo ellos mismos eminentes científicos, como es el caso del segundo de ellos, del cual dice Saʿīd al-Andalusí:

> *«…pertenece a una familia de judíos andalusíes descendientes del profeta Moisés y reside en Zaragoza. Este sabio ha estudiado las ciencias según la razón y ha logrado una gran sabiduría en diversas ramas del saber, según los mejores métodos. Domina totalmente la lengua y tiene un conocimiento profundo de la poesía y de la retórica árabes. Es muy destacado*

783.Para más detalles sobre la biografia del Ibn Paquda, véase, SAENZ BADILLOS, Ángel; TARRAGONA BORRAS, Judit. op.cit, p34.Ibn Paquda, era influido por la poesía mística de Ibn Gazzali (450-1059/505-1112), pero la base de este sufismo ha sido Ibn Masarra (m 319-932), quien se considera el pionero en al Ándalus del sufismo, los estudios sobre Ibn Masarra ofrecen sobre él estudio de tipo hagiográfico, no tenemos suficiente información acerca de la biografia de Ibn Masarra, pero se sabe que llevaba una vida monocal en su ermita de la sierra de Córdoba, y se dedicó a enseñar las prácticas del ascetismo;seguido por Ibn ʿArabi (m 638-1241), quien dio más impulso y creó el verdadero sufismo andalusí.

784.Para más detalles sobre la biografia del Ibn Paquda, vease, SAENZ BADILLOS, Ángel; TARRAGONA BORRAS, Judit. op.cit, p34.

785 .GONZALO MAESO, David. op.cit, p 33

786.Idem pp139-140Yĕhuda ben Yisḥ aq ibn Šabbĕtai (1168- después de 1225), médico vivió en Toledo, Burgos y Zaragoza, su obra más famosa es una narración en prosa rimada, escribió otras obras, en 1241 elogiando a los reyes hispanos.

en Aritmética, Geometría y Astronomía, habiendo comprendido muy bien la teoría musical »[787]

Junto a Ibn Gabirol[788], hay que decir que Zaragoza, su Frontera Superior y su Taifa fueron la sede o lugar de nacimiento de personas tan ilustres como el gramático cordobés Marwān ibn Ŷanāḥ [789] a mediados del s. XI, al cual alude el propio Ibn Paqūda; el poeta cordobés, también contemporáneo y amigo del anterior, Mošeh ibn Chicatella[790]; el gramático y poeta zaragozano Ibn al-Tabbān; los filósofos y científicos tudelanos Yehûda ha-Levi (1070-1141)[791], autor de la importante obra *Kuzari*, y Abraham ben Ezra[792] ,que fue uno de los propagadores por Europa de la gran ciencia islámica de al Ándalus; el oscense

787. LOMBA, Joaquin. (2015), *Bahya Ben Yose Ibn Paquda,* Ed. Fund, Ignacio Larramendi, Madrid, p 16.

788.Šelomoh ibn Gabirol (c1020-1057),Uno de los poetas más brillantes y profundos del medievo, nació en Málaga hacia 1021, su familia procedía de Córdoba, pasó su niñez en Zaragoza, capital del reino de los Banū Hūd, y centro cultural prestigioso, a consecuencia de problemas que no conocemos al detalle, tendría que salir de esa ciudad. Busca el apoyo de Šamuel ibn Nagrella en Granada, y pasa allí algún tiempo, abandonado las cosas terrenas encaminando su alma hacia lo espiritual, era llamado « caballero de la palabra », era habil entre poetas, es un refinado poeta formlista, con buen dominio de la lengua y gran hondura lírica, contribuye a hacer más intíma y peronal la poesía religiosa, con posibles influjos místicos, firma muchas veces esos poemas con el nombre de Šelomon ha-qaṭ an, el pequeño.Veáse, Diccionario de Autores judíos, op.cit, pp91-92.

789.Yonas (Abū-l-Walid Marwān) ibn Ŷanās, se supone que nació entre los años 985-990, posiblemente en Córdoba, ciudad que tuvo que abandonar por causa de los conflictos bélicos que la asolaron de 1010 a 1013, había estudiado en Lucena, ejerció la profesión de médico,dominaba a la perfección las lenguas, árabe, hebrea y aramea.Era experto en filosifía , fue el primero que pretendió elaborar una obra gramatical completa y sistemática de la lengua de la biblia en árabe.Su conocimiento de la lengua hebrea era para él, como instrumento para entende mejor los textos de la Escritura, no duda en emplear el comparatismo, iluminando el hebreo a partir del árabe y el arameo.Idem, pp 179-180

790.Mošeh ben Šamu'el ha-Kohen ibn Chiquitilla (s.XI), nacido en Córdoba, de una familia conocida, tuvo en su juventud estrechas relaciones con los Ibn Nagrella, y dedicó poemas a Šamu'el ha-Naguid ibn Nagrella, se instaló en Zaragoza, fue uno de los principales sabios y lingüistas, uno de los más entendidos y de los más famosos autores, como lingüistas no siguió a Yonah ibn Ŷanāḥ , que también vivía en Zaragoza, redactó en árabe kitaab,*« sobre los géneros masculinos y femeninos* », escribió también en árabe numerosos comentarios sobre libros bíblicos.Idem, pp68-69

791.Yehuda (Abū-l-Ḥasan) ben Šemuel'el ha-Levi, poeta del siglo de Oro nació en Tudela, cuando todavía era parte del reino de los Banū Hūd, adquirió una buena formación en árabe y hebreo, abandono la ciudad de Granada antes de la llegada de los Almorávides, su abundante poesía, secular y litúrgica, es una de las más maduras de la poesía andalusí, Yehuda tocó todos los temas de la poesía de origen árabe, panegíricos, moaxajas con jarchas en romane o en árabe.Su obra filosófica en árabe, el Kuzari, presenta un diálogo entre un musulmán, un cristiano y un judío y defiende la superioridad religiosa del Judaismo, como religión profética se basa sobre argumentos racionales. El reino de los Cúzares surgió en el siglo VII en las márgenes del rio Caspio, formado por tribús tártaras, con su rey Bulan se convirtieron al Judaísmo en el año 730, en el siglo X se tuvo noticias de ese reino en España, de ahí que Yehūda ha-Leví conociera su existencia. GONZALO MAESO, David.op.cit, p3, Diccionario de Autores judíos, op.cit, pp 137-138

792.Abraham (Abū Isḥ aq) ibn 'Ezra (1089-1164), nacióTudela cuando todavía esta ciudad es parte del reino de los Banū Hūd, de Zaragoza, se forma en la cultura judía y árabe, escribe poemas de todos los géneros tradicionales de origen árabe, cultiva la poesía litúrgica, donde hay influjos de la filosofía neoplatónia, Su composición « *Ḥay ben-Maqis* » incluye un viaje por toda la creación, se inspira de Avicena y en Šelomon ibn Gabirol, Abraham se conviete en un sabio errante, surante sus viajes a Europa, escribio tratados sobre matemáticas, astronomía y astrología, filosofia, tratados breves, sirven para abrir puertas del mundo de la cultura árabe a los judío europeos.Idem, pp 8-11.

converso al cristianismo Mošeh Sefardí o Pedro Alfonso[793], autor de la *Disciplina Clericalis* y del *Dialogus contra iudaeos*, aparte de numerosas obras científicas, matemáticas y astronómicas que también propagó por la Europa cristiana. Y por supuesto, a este ilustre elenco de intelectuales, a los cuales se podría añadir muchos más pertenece, junto a la gran figura de Ibn Gabirol, el mismo autor Ibn Paqūda.

Para Ibn Paqūda la religión es algo mucho más profunda, íntima y secreta que un simple recetario litúrgico de actos externos. Pero esta seriedad en su forma de llevar a la práctica la Ley de Moisés no le impide echar mano de la ascética, mística, literatura, filosofía e incluso terminología religiosa islámica, griega, incluso cristiana y de cualquier otra fuente para él válida; su obra no es sino un intento esforzado y extremo de llevar la vida religiosa hasta sus últimas consecuencias de interioridad, racionalidad y asimilación personal, alejándola, de la mera repetición mimética y ciega de puros actos culturales externos y superficiales[794].

> *"La dimensión mística de la zona proviene, a mi entender, de tres fuentes, dos de las cuales tienen mucho que ver con Los deberes de los corazones de Ibn Paqūda, a saber: primero, de la introducción en Zaragoza, en 1060, por medio del médico al-Kirmānī, de las Rasā'il ijwān al-ṣafā', o Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza (conocidas con anterioridad en al-Ándalus por medio de un resumen hecho por al-Maŷritī), que transmitirán el misticismo propio al que pertenecen las Rasā'il. Segundo, la enseñanza en Zaragoza, desde 1102, aproximadamente, del místico sufí Ibn al-'Arīf, posterior, por consiguiente, a la obra de Ibn Paqūda, y por fin, en tercer lugar, una vía difusa, difícil de precisar pero realmente presente, por la que el ṣufismo entró en la Frontera Superior y en la Taifa, con anterioridad al magisterio de Ibn al-'Arīf. Esta tercera vía se impone, porque la realidad es que hacia 1080, año en que nació Ibn al-'Arīf, Ibn Paqūda compone « Los deberes de los corazone »s que registra, sin duda alguna la lectura previa de las Rasā'il ijwān al-safā, pero que demuestra, sobre todo, un amplio conocimiento y aprovechamiento máximo del ṣufismo »*[795].

793.Judío de Huesca (s .XI-XII), convertido en 1106; a los 44 años, teniendo como padrino a Alfonso I de Aragón (cuyo nombre tomó), en mas de su obra ya citada (*Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi)* y poco después de su conversión en 1108, redactó una obra polémica en latín contra el Judaismo, en forma de diálogo entre un judío y un cristiano, también discute en el mismo escrito con los defensores del Islam, Idem, pp78-79

794.LOMBA, Joaquin. (2015), *Bahya Ben Yose Ibn Paquda,* op.cit, pp17-18.

795.Idem, p 19

El autor de la obra nos revala que las influencias que recibieron los judíos del misticismo islámico, son de diferentes ascetas, y nos declara que la Taifa de Zaragoza en la marca superior, conoció este fenómeno, antes de que aparezca Ibn al-'Arif, signifa que el Judaismo había tenido el contacto con el zuhd desde tiempos más tempranos, y un elemento que Ibn Paqūda toma decididamente del Islam es este sistema ascético *(zuhd)* y el ejemplo y doctrinas de los grandes ascetas *(zuhhād)* musulmanes: el abandono, la humildad, la renuncia del mundo etc. No solo en su contenido y matices, sino en su misma terminología están tomados del islam, con los añadidos y matices pertinentes, tanto del judaísmo en general, como de la propia visión personal de Ibn Paquda[796].

4.4. Teología espiritual de ibn Paquda sus puntos en común con la de Ibn 'Arabi

El primer autor, importante tanto por su obra en sí como por la influencia que ejerció en la espiritualidad judía posterior, en cuya enseñanza la aportación de la mística musulmana cumple una función capital, es ese judío andalusí de la segunda mitad del siglo XI, Bahya Ibn Paquda, cuya célebre obra, *Libro de la recta dirección hacia los deberes de los corazones*, se convirtió en seguida en un libro de devoción de gran popularidad dentro del Judaísmo de Occidente y de Oriente, tanto en su traducción hebráica como en las lenguas judías de Oriente y de Occidente, entre ellas el judeo-árabe magrebí. El tejido literario y las ideas ascéticas que Bahya desarrolla en esta obra de pietismo pertenecen al sufismo, es decir, a las fuentes mismas de la mística del Islam. La teología espiritual que Bahya construyó para sus correligionarios utiliza preferentemente materiales musulmanes, incluso en los casos en los que habría podido encontrar datos equivalentes en su propia tradición religiosa, pues toma de la mística musulmana el itinerario que conduce al alma al puro amor divino y a la unión con la "luz suprema" de Dios, ya que considera adecuado contar con un marco ideológico, una urdimbre mística, un estilo conforme a los gustos de sus lectores judíos, profundamente marcados por las obras árabes...

En resumen, en Bahya se pone de manifiesto una adaptación meditada, caracterizada por una simpatía indiscutible, de la mística musulmana a la espiritualidad judía.

Además de constituir un manual de vida interior de una espiritualidad muy pura y elevada, una introducción a los deberes de las almas, también representa un testimonio singular.Su obra se caracteriza por, su receptividad intelectual judía que, no contenta con incorporar el legado del pensamiento griego, transmitido y enriquecido por los

796.Ibidem, pp 21-25

musulmanes, se obligó también a extraer de la exegesis islámica aquello que podía integrar en los marcos de sus propias creencias. Bahya parece haberse nutrido de obras ascéticas (zuhd) procedentes de Oriente. En ésta, al igual que en otras materias, el Occidente seguía siendo tributario de Oriente. Sin embargo, la España musulmana conocía también en el siglo XI a muchos escritores ascéticos, integrantes de una corriente de ascetismo que circulaba libremente en el mundo islámico.

Bahya elabora su obra de *"Libro de la recta dirección hacia los deberes de los corazones*", empieza por enunciarlos en el plan que él mismo traza de su obra:

-la profesión sincera de la unicidad de Dios (*ikhlsa l-tawhid*), la consideración de las criaturas (*al-i'tibar bilmakhlu qin*), la obediencia a Dios (*ta'at Allah*), el abandono (*tawakkul*, "el principio de encomendarse enteramente a El"), la sinceridad del acto (*ikhlas*), la humildad (*tatuadu*), el arrepentimiento (*tawba*), el examen permanente de conciencia (*muḥasaba*), la abstinencia y la ascesis, zuhd y el amor de Dios (*mahabba*). Estas distintas etapas de la vida espiritual aparecen en un orden sensiblemente análogo o completamente diferente en las obras de los otros místicos musulmanes de Oriente y de Occidente (Ibn'Arabi, en especial), así como en las descripciones que hacen de las experiencias de los sufies, de lo que denominan "moradas" (mandil) y "estados" (ahuāl) espirituales[797].

En el mismo contexto señalamos que el franciscano Ramón Llull o Raimudo Lilio (1232-1315), mallorquino que estudió en lengua árabe, fundó un colegio de estudios árabes en Mallorca y mandó una petición al concilio de Viena (1312), para que estableciera escuelas de idiomas y literaturas orientales, para preparar misioneros que actuasen entre los musulmanes y judíos. Su idea fue inspirada de Ibn 'Arabi, con quien tuvo las mismas convicciones de que las ciencias se logran por fe y entendimiento, aunque la primera es reina[798].

Considera Benchérifa que Ramón Llull era un Zāhid, escribió en árabe basándose sobre 'Ibn Arabi el Gazali[799].

5. Espiritualidad y la simbiosis entre las diferentes culturas

797 http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114426so.pdf consultado el día 14/11/2015, a las 13:00h

798.El mismo autor nos presenta a otro ejemplo, para la influencia del misticismo islámico en la escuela carmelitana, y en especial de Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y su obra Las moradas o Castillo interior (1578). ELIAS GIL VIANT, Jorge. « El pensamiento de Ibn Arabi y la espiritualidad cristiana » .In *VI simposio internacional Lo arabe en la historia e América y el mundo, ayer y hoy* , 16-20 de Octubre de 2007, p17.

799. Benchérifa, Mohammad. « El ŷuḏūr el tāriḫiya lil'isti'rāb el isbāni ».In, *Maŷalat Academia*, 1443-1193, p71

A través de autores como Ibn al'Arabi, se nos muestran los puntos de coincidencia entre el esoterismo y la espiritualidad judía y musulmana. Muchos autores judíos de los siglos XII y XIII pensaron y escribieron en árabe; tal es el caso de Maimónides, paradigma de la hermandad judíomusulmana, que llegaría a afirmar que la adquisición de la ciencia es una de las formas más elevadas de la fe; su "*Guía de descarriados"*.Dentro de esta corriente cabalista, el poeta y filósofo andalusí natural de Málaga, Salomón Ibn Gabirol, más conocido por Avicebrón habla de la corona real (*Kéter Malkut*), en una poesía hebrea donde se exalta la unidad divina:

Ibn Gabirol en su obra filosófica en árabe, traducida al latin « *Fons Vitae* », gozó de gran difusión y prestigio, escibió otro tratado sobre la corrección de los carácteres, contribuyó en hacer más intíma y personal la poesía religiosa, con posibles influjos místios[800].

Bahya Ibn Paquda constituyó un libro de gran popularidad en todo el judaísmo, siendo las ideas en él recogidas propias del sufismo, adoptando de la mística musulmana el camino del alma hacia el puro amor divino y la unión con la "luz suprema" de Dios. Sus etapas de la vida espiritual: la unicidad divina, la consideración de las criaturas, la obediencia a Dios, el abandono, la sinceridad del acto, la humildad, el arrepentimiento, el examen permanente de conciencia, la abstinencia y la ascesis y el amor de Dios, (elementos que habíamos explicado en el punto anteror),constituyen la vía que conduce a las experiencias sufís de las "moradas" y los "estados", vía que posteriormente será también absorbida en gran medida por los grandes místicos cristianos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Buena prueba de ello fueron los conflictos que tuvieron con la inquisición ya en una época en que el oscurantismo y la represión del pensamiento volverían a adquirir carta de naturaleza.

Así el libro del *"amich e amat*" de Raimundo Lulio escrito en 1382, tiene ciertas semejanzas con el sufismo entrelazándose la corriente cristiana que exalta el amor divino con la mística musulmana.De igual modo, pone de manifiesto los planteamientos unitarios. Aun cuando más de dos siglos separan a Ibn al'Arabí de San Juan de la Cruz (1549-1591), las similitudes y paralelismos entre ambos genios de la literatura espiritual española son desbordantes; así sucede con la identidad de objetivo en la vida: llegar a ser Dios por participación, o con la identidad de camino: por la extinción de todo deseo parcial en sí, está claro que San Juan de la Cruz tuvo que conocer a los maestros de la espiritualidad

800.GONZALO MAESO, David.op.cit, p 92.

islámica, ya en la universidad de Salamanca, donde circulaban traducciones del Ibn al'Arabí[801].Nos dice Haim Zafrani, "…*la filosofia judía es uno de los modelos de expresión, basado sobre componentes teológicos místicos, jurídicos y poéticos, intimamente ligados y similares de sus homólogos musulmanes*", se refiere a las obras de Sa'adya, Ibn Gabirol, Bahya Ibn Paquda y de Maimonides, con El Kindi, Al Farabi, Ibn Sina, Al Ghazali, Ibn Baja, Ibn Tufayl, Ibn Rush[802], y declara que la simbiosis judéo-árabe, en materia filosófica se realizó a través del pensamiento griego gracias a los esfuerzos musulmanes, creando un Judaismo con un pisma árabe[803]. *« Judaisme et Islam sont, à certain égards tout au moins, très près l'un de l'autre »*[804], la comparación del autor está presentada de la siguiente manera: dos religiones reveladas: con dos textos sagrados escritos: complementadas sus legislaciones con una tradición oral : Torah she-be'al pe, para el Judaismo, y Sunnah y Hadit para el Islam.

« ...le sens caché du dicours scripturaire, ce que les mystiques des deux religions appellent le Ẓāhir y el Bāṭ in (árabe), el nigla y el nistar (habreo-arameo)»[805].

Las prácticas del sufismo andalusí, hacen aparecer puntos de contacto, polos de similitud, y revelan espacios de convergencias, de encuentro entre la espiritualidad musulmana y judía.

En el mismo contexto, nos cita Juan Vernet a Llull el personaje impregnado de cultura musulmana, se basa sobre el Islam para defender las verdades del Cristianismo, dice que el libro del Corán está muy bien redactado que ningún ser humano era capaz de imitarlo, y es lo msimo para el Evangilio, lector asiduo de Gazali, por eso resume su lógica en catalán, Se dejó influir por la prosa versificada de los autores árabes característica que apareció bastante a menudo en sus libros, y que más tarde, infiltrada en Castilla será utilizada por diferentes intelectuales[806].

Maimonides Rabbi Mošeh ben Yosef (1138-1204)

801.http://www.encuentrosmultidisciplinares.org/Revistan%C2%BA19/Ricardo%20Rodriguez%20Gonz%C3%A1lez.pdf, disponible también, Ricardo Rodríguez González , Encuentros multidisciplinares, ISSN-e 1139-9325, Vol. 7, Nº 19, 2005, págs. 41-56

802 .ZAAFRANI, Haim, *Juifs d'andalousie*…op , cit, pp107-108

803.Idem, p108

804Idem, p 140

805Ibidem, p 154. « …el sentido aparente y el sentido escondido del discurso escriturario, aquel que los místicos de ambas religiones llaman, Ẓāhir y el Bāṭ in (árabe), el nigla y el nistar (hebreo-arameo) »

806 .VERNET, Juan.op.cit, p 187

El gran genio de pensamiento judío andalusí fue Abū ‘Imrān Mūsa ibn.Maymūn ’Abd Allāh al-andalusí, conocido en hebreo como Rabbi Mošeh ben Yosef[807]. Maimonides entre los latinos, nació en Córdoba en Jumada II 529//marzo 1135 (14 de nissan de 4896 de la era de la creación), abandonó Córdoba con su familia hacia 1148-542 h a la llegada de los almohades y tras vivir algún momento en Granada y Almería hasta 1158-553, pasaron a Fez, hasta 1165, viajo a Jerusalén, Alejandría y Cairo donde murió el 18 de rabi’ II 601, 13 de diciembre de 1204, después de haber sido el nagid de la comunidad judía y un médico destacado; era gran talmudista, escribió varias obras:

El Luminar (Kitāb el Sirаḫ), el libro de *los preceptos* (kitāb el farā’iḍ)

La composición filosófica es muy semejante a la de Ibn Tufayl, sus principales fuentes filosóficas son: al Farabi y Avempace. Su posición era muy cercana a la de Tomás de Aquino[808]. Escribió en árabe clásico el tratado del régimen de Salud, a petición del sultán al Afḍ al, hijo mayor de Saladino,ocupándose de la salud del visir al-Fāḍ il y de miembros de la familia real, enseñó también la práctica médica a diversos alumnos, la fama que logró en este campo se debió tanto a su actuación práctica como a sus tratados teóricos, comentando a Hipócratas, describiendo diversas enfermedades, proponiendo normas higiénicas y dietéticas y buscando el bienestar integral físico y psíquico del hombre[809].Se han conservado varios documentos en la Gueniza donde se nota la progresión lingüística del árabe, demuestran no sólo los errores, sino la voluntad y capacidad de Maimonides para adaptarse a los distintos registros lingüísticos requeridos por la situación comunicativa: escribe en árabe clásico, o judeo-árabe, en hebreo, y se mueve libremente entre los distintos niveles de la lengua de acuerdo con los contextos de comunicación. Era gran experto medieval en ley judía, se estableció en al Egipto después de la llegado de los Almohades y su persecución, su obra compuesta en judeo-árabe[810], hebreo y árabe, ha sido el origen de una de las literaturas más extensas que existe sobre pensadores judíos de todos los tiempos[811].

807.SAENZ BADILLOS,.. op.cit,
808.Idem. p72-73
809 .Ibidem, pp 73-75
810 .Véase anexo n 7
811.Para múltiples facetas intelectuales de Maimonides nos aconseja, GALLEGO, María Ángeles**,** consultar los siguientes trabajos publicados en los últimos años:
Judit Tarragona Borras (2009) .*Moisés ben Maimón, el Sefardí*, Córdoba, el Almendro.
-Carlos del Valle, Santiago García-Jalón y Juan Pedro Monferrer (eds.), *Maimonides y su época*, Madrid, Sociedad Estatal de conmemoraciones Culturales, 2007
-Sarah Stroumsa,*(2009); Maimonides in His world, Portrait of a Mediterranean Thinker* , Princeton University Press, y otros más

Padeció de la política almohade, quien obligó a los judíos la conversión lo que les valía el apelativo de *muhāŷirūn,* los emigrados en la fe, por sus propios correligionarios, (los musulmanes preferían llamarles *islāmi)*. Las relaciones entre los letrados musulmanes y hebreos eran muy estrechas,en los campos de conocimiento interconfesional, Maimonides había sido bajo la tutoría de uno de los discípulos del filósofo musulmán Ibn Baja, Maimonides estudió el Corán y la ley islámica, pero su cultura se encuadra en el contexto de al Ándalus almohade, a pesar de su exilio y su instalación en Egipto, Maimonides fue un pensador judío, sus escritos eran impregnados de la filosofía islámica.

"De los almohades aprendió Maimonides que aquello que las multitudes no pueden alcanzar por la razón, lo pueden aprender por un credo y que la fe básica era para aquella suficiente para alcanzar la salvación"

Para la profesora García Arenal, estos ejemplos bastan para señalar la influencia profunda y sorprendente que tuvo la revolución almohade sobre Maimonides a pesar de que este execrara del régimen y de la fe en la que se basaba[812]. Maimonides vivió en la misma época que Averroes, originarios de la misma ciudad, tenían carácteres comunes[813].

Averroes y Maimónides, dos hijos de Córdoba, son fruto de una misma civilización, de una misma sociedad simbiótica, de una cultura que había alcanzado por entonces un grado muy alto de refinamientoy que se encontraba en pleno apogeo. Son dos maestros de la ciencia jurídica, dos médicos y dos filósofos, son dos contemporáneos. Maimónides vivió entre 1135 y 1204, y Averroes entre 1126 y 1198, es decir, bajo el mismo régimen el instaurado por la dinastía almohade.

Maimonides y Averroes son los representantes eximios de la filosofía hispana medieval, y son la fuente de Santo Tomás de Aquino[814]para la elaboración de sus obras.En la obra *Summa contra Gentiles,* Santo Tomás crítica la doctrina averroista, y comenta detallamente la la definición del alma de Aristóteles.

812.ARENAL articulo todavía no publicado, p 25

813.Son dos vidas paralelas a pesar de no encontrarse, de carecer de proximidad inmediata, eran completamente equiparables en lo referente a sus actividades intelectuales, incluso profesionales, y quizás también por lo que respecta a la represión que sufrieron igualmente en el plano religioso; me refiero, sobre todo, al plano doctrinal en el caso de Averroes, a pesar de haber vivido en la corte de los almohades y de haber desempeñado funciones oficiales. En cuanto a Maimónides, la represión que sufrió se debió al hecho de ser judío. Fue asimismo filósofo y como tal, el sultán le encomendó la misión de explicar la filosofía de Aristóteles. A estas dos tareas espirituales e intelectuales, por así decirlo, es conveniente añadir la de médico real, pues se ocupó temporalmente como tal del soberano almohade Abu Ya'qub Yusuf. Quedémosnos con la idea de que estas tres funciones capitales se perciben paralelamente en la biografía de Maimónides, quien por su parte fue también maestro del pensamiento jurídico y pilar de la halakhan (derecho rabínico), además de filósofo y médico en la corte real de Fostat.

814.Comentó y estudió ideas procedentes de la cultura árabe y judía, estudió en la Universidad de Nápoles, era descípulo de Alberto el Magno, y es autor de dos obras, *De veritate* y *Summa contra Gentiles,*

En la obra de *De veritate*, discuta si la Profecía es un hábito, cita a Averroes y crítica su definición, Maimonides por su parte trata la misma cuestión de Profecía de otra manera, haciendo más hincapié en la fuerza de la imaginación humana, de la que usa Dios para transmitir un mensaje de salvación al pueblo. En este aspecto, apesar de la diversidades, Tomás de Aquino se muestra mas próximo a Averroes que a la forma de entender la profecía en Maimonides, *« El acento recae en la parte intelectiva en la Profecía, de verdades reveladas trascendentes, más que de « visiones » de cosas, futuras o presentes, que hagan referencia a este mundo »*[815].

En 1171, Maimónides se establecido en el viejo Cairo, recibe el titulo de *«ra'is al-Yahūd »*, jefe de la comunidad judía, había concluido ya su *Comentario de la Mišna*[816], en árabe en el año 1172, redacta su *Carta al Yemen*, suscitada por la aparición d un falso mesías, y en los años que siguen escribe a diversas comunidades sobre temas tan importantes como; la resurrección, la astrología[817].

En1190 había terminado su obra más importante, *Guia de Perplejos*[818], escrita en árabe, como todas las otras, en ella se trata de conciliar la filosofia y la Escritura, Maimonides trata de desvelar la contradicción entre la fe y la razón, y anima en seguir el camino de la filosofía y del estudio de las ciencias humanas, junto a las divinas, para llegar a la plena unión con Dios[819].

La figura de Maimonides es, sin duda, una de las más destacadas y significativas del judaismo andalusí, su pensamiento deja una impronta imborrable en el judaismo en el terreno jurídico, en el filosófico, es un pensador que ha dejado huella en todos los ámbitos del saber y de la cultura judía, incluso en la filosofia escolástica cristiana se déja sentir poderosamente su influjo. Ibn Gabirol, tal Maimonides se expresaba en sus obras en árabe, a pesar de que lo que escibió se inserta más dentro de lo filosófico; sin sobrepasarse de expresiones místicas, del sufismo y de la kabbala[820].

No podemos cerrar este apartado sin hacer referencia otra vez al poligrafo Ibn Hazm, (994-104) famoso por su *Collar de la Paloma* y por *Kitab al-fisāl*, Ibn Hazm escibió una importante obra de refutación del judaismo dirigida a un adversario que a su vez había escrito un tratado sobre los errores del Islam. *« Rad a la Ibn Nagrella al yahudi, o Refutación de Ibn Nagrella el judío»*, su tono considerado como agresivo, era el usado en

815.NICOLAS ALBARRACIN, op.cit, p 257
816 .Véase anexo n, 8
817 .SAENZ BADILLOS,…op.cit, pp73-74
818.Véase anexo n, 9
819 .Ibidem, p 74
820 .ZAAFRANI, op.cit, p 110

los escritos polémicos sobre versiones del Islam, y al mismo tiempo este escrito es también significativo del ambiente de al Ándalus, « *donde un judío podía escribir sobre los errores que a sus ojos se encontaraban en al Islam, y donde sabios musulmanes y judíos se conocían y conocían su respectiva producción y escribían para rbatirlas.O, como en el caso de Ibn Hazm, podían preguntar a sabios judíos sobre pormenores de su religión »*[821].

García Arenal en el mismo estudio, hace referecia a que, Ibn Hazm debió tener contacto con otros judíos caraitas que le proporcionaron argumentos contra el Judaismo rabínico de los cuales hace uso en su Refutación, y deduce que se conservan relatos de relaciones estrechas entre médicos, científicos, filosoficos, en los que el campo de conocimiento era interconfesional, y nos cita algunos ejemplos, Maimonides estaba bajo la tutoría de uno de sus discípulos del filósofo musulmán Ibn Baja (m 1138).

Conclusión de la cuarta parte:

En esta parte hemos tratado los aspectos de la convivencia social y el diálogo intercultural y religioso de las tres comunidades en al Ándalus, en el primer y segundo capitulo hemos tratado de demostrar los limites y espacios de la convivencia en al Ándalus, y como era la relacción entre los miembros de las tres comunidades.

El tercer capítulo ha sido dedicado a las formas de tratar el otro (los no musulmanes) y aclarar su identidad en una situación de aculturación en diferentes aspectos. Los aspectos que reflejan, a la vez en que consistía esta convivencia, y este diálogo fructífero intelectual, ¿era la buena percepción del otro?, los gobernadores musulmanes mostraron interés en asociar la vida política a cristianos y judíos, y muchos ocuparon cargos de gran importancia durante los periodos de los Omeyas, y los reinos de Taifas. El interés y preocupación actual por el fenómeno de la convivencia entre culturas y religiones, invita a reflexionar sobre el tiempo y la forma en que las comunidades de musulmanes, cristianos y judíos compartieron en el territorio hispano de al Ándalus, y en concreto sobre el tema de las relaciones intracomunitarias.

El estudio de las relaciones entre estos tres grupos en la Edad Media, se haya incrementado de manera notable, pero este gran interés se ha tropezado con obstáculos difíciles, como la carencia de un conocimiento preciso de las distintas formas y niveles en las relaciones humanas[822], y entre los temas menos estudios convenientemente, es el papel de la mujer en esta sociedad multicultural.

821.GARCIA ARENAL, Mercedes. Artículo, p 21
822.SALVADOR MARTINEZ H. (2006) *La convivencia en la España del siglo XIII*,op.cit, p16

Es suficiente con una lectura en negativo de los textos jurídicos revela realidades sociales relativas a la coexistencia habitual entre miembros de diferentes comunidades, muy alejadas del rigorismo, la intransigencia y el dogmatismo que proclaman; a través de su manifiesta voluntad de segragación entre musulmanes y no musulmanes,Ibn Abdūn denota que sus invectivas surgen en un contexto sociológico donde se da una coexistencia natural entre miembros de las distintas comunidades, lo que sin duda explica su virulenia verbal, expresión de la distancia existente entre la realidad sociologica de su entorno inmediato y su mentalidad rigorista, por lo tanto, su mentalidad se contrapone una realidad social alejada de los parametros normativos que pretende imponer; pues las manisfestaciones de intolerancia asociados a los movimientos de reforma islámica magribíes no siempre han sido correctamente valorados, cabe señalar aqui a Ibn ʻAbdūn, no era de origen magrebí, sino andalusí, y además su desconfianza hacia los Almorávides es también manifiesta en sus escritos.

En el capitulo cuarto, caben diferentes ejemplos de esta simbiosis cultural, esta forma de coexistencia, sin igual en su época, tuvo además vastísimas consecuencias, a través de al Ándalus se transmitieron a Europa los fundamentos de la cultura griega, a través de las traducciones elaboradas por judíos y musulmanes multilingüístas, a demás de esto, al Ándalus estableció un nuevo nexo entre Oriente y Occidente y sirvió de enlace entre pasado (antigüedad) y el futuro (renacimiento). El Siglo de Oro, para los judíos lo era, porque la ciencia rabínica, la exégesis, la gramática; nunca conocieron esplendor en otra tierra que la de al Ándalus, y la Taifa de Zaragoza, en la marca superior ha sido un ejemplo claro, de este encuento y de esta simbiosis cultural.Citamos al ejemplo más significativo, los dos hijos de Cordoba, Maimonides Averroes el fruto de una misma civilización de una misma sociedad simbiótica, dos maestros de la ciencia jurídica, dos médicos, y dos filósofos. A pesar de que, Maimonides vivió entre 1135- 1204, Averroes entre 1126-1198, el encuentro intelectual ha sido inevitable sus pensamientos eran similares con muchos puntos comunes.

Además de la lengua como instrumento de transmisión del saber, una civilización y la cultura que la acompañan viene delimitada por cuáles son los elementos dominante o mayoritarios de las gentes; cuáles son sus gustos, comportamientos, sentires, adscripciones a una forma u otra de ver el mundo, con qué y quiénes se identifican o cuál es su concepto sobre el grupo humano a que pertenecen. La peculiaridad de al Ándalus estimulo a los investigadores de civilizaciones humanas a interesarse por al Ándalus, estudiando su

sociedad, sus letras, sus pensamientos, teólogos, sus ciencias exactas, su arte, su agricultura y su música.

Conclusión general

Conclusión general

Un marco geográfico limitado, la Península Ibérica, un espacio temporal considerable más de siete siglos, tres regiones, el mundo árabe, Europa, África y tres religiones Islam, Cristianismo y Judaísmo, bruscamente puestos en contacto, las condiciones aparecen así reunidas para el desarrollo de uno de los más prodigiosos diálogos interculturales en al Ándalus, la escena fecunda de interacciones humanas culturales y espirituales cuya huella fecunda es insoslayable para comprender, a lo largo del tiempo, las percepciones y relaciones de la Europa cristiana con el mundo árabe, islámico y judío.

Los resultados de este encuentro son bien conocidos:

Una estética, un arte y unas creaciones que testimonian entre otros, pero es precisamente este esclarecimiento casi exclusivo de una estética, de arte de vivir, lo que crea problemas:

-una convivencia en la que el conflicto o en diálogo se fecundan recíprocamente

-los judíos, cristianos y musulmanes, podían ejercer mejor y libremente actividades diversas o comunes, en los ámbitos socio-económicos lingüísticos y literarios, incluso religiosos; de modo especial el sufismo islámico.

-la coexistencia de las culturas y religiones musulmana judía y cristiana durante ocho siglos se dio en al Ándalus, se inscribe indudablemente en un marco histórico complejo, con sus fracturas sus violencias, al Ándalus es un espacio privilegiado del diálogo y el encuentro.

Las conclusiones que a continuación se irán exponiendo sobre los distintos apartados en que se ha estructurado esta Tesis Doctoral permiten reflejar una idea de conjunto:

Evocar las vicisitudes por las que atravesó al Ándalus y sacar caracteres de la rica y compleja historia de las relaciones que se desarrollaron en tierras bajo dominio musulmán con evolución política cambiante.

En al Ándalus, la civilización musulmana adquirió una personalidad y originalidad, debido a su brillantez cultural y desarrollo económico. Territorio donde convivían las tres comunidades de religiones monoteístas, dando origen a un apogeo cultural incomparable cuyo protagonistas eran musulmanes cristianos y judíos.

La complejidad social en al Ándalus, y con ella los difíciles pero también enriquecedoras relaciones establecidas entre los distintos grupos y clases sociales

presidieron la historia de al Ándalus, dando lugar a un mosaico étnico en cuyo marco se verificó en diálogo de culturas y creencias, juzgada por algunos historiadores como modelo de convivencia y tolerancia (al menos durante los 3 o 4 primeros siglos de la historia andalusí), y por otros como ejemplo de simple coexistencia entre un grupo social mayoritario y dominante y el resto de grupos sometidos bajo condiciones del pacto de Ḏimma.

Las gentes de las tres comunidades vivieron en simbiosis creando un terreno atractivo para los investigadores; que se interesan por comprender el colorista entramado de la sociedad andalusí. Si a este panorama de sugerentes relaciones sociales sumamos la riqueza cultural manifestada por la sociedad hispano musulmana, una riqueza cultural que nació del mestizaje social al que acabamos de referirnos, pues sobre este territorio al Ándalus, florecieron las ciencias con todas sus ramas, y todas las culturas con sus literaturas.

Espero que con este trabajo será una visión renovada sobre la realidad social de al Ándalus, que contribuirá a comprender y a valorar mejor la singularidad de la sociedad y de la cultura andalusíes y su aportación al desarrollo histórico de la España medieval.

Sin lugar a dudas la convivencia, si la hubo, fue complicada, tuvo momentos de prosperidad y momentos de tensiones, tenemos que deducir una lección para el futuro, porque lo que está claro, es que la aventura o destino de vivir juntos durante siglos no terminó bien, el fracaso final hizo eclipsar lo que existía de positivo antes de la expulsión de los judíos y musulmanes. No nos interesa aquí la expulsión como hecho histórico siempre viva, hay que intentar pensar en lo que existía antes de la expulsión, lo positivo que se había hecho y vivido en común durante siglos, en lo concreto que dejaron las comunidades como herencia cultural.

Quiero señalar las cuestiones y aspectos interesantes y prometedores que había tratado a lo largo del trabajo,

1-un tema muy complejo, pero a la vez atractivo y fundamental, había que analizar con objetividad muchas fuentes

2-se debe prestar especial atención a la existencia de las minorías étnico religiosas, delimitándolas en el tiempo y el espacio

3-tratar el tema respondiendo a las preguntas hubo tolerancia, o marginación, asimilación o rechazo y exclusión

4-las aproximaciones terminologías se consideran tarea obligatoria puesto que la noción de sinonimia de convivencia coexistencia, conveniencia, cohabitación términos usados por los franceses conllevarse connivencia etc.… causaban confusiones y se debía usar una terminología bien definida y bien encuadrada en su situación histórica.

5-la religión se ha usado en numerosas ocasiones como ideología legitimadora del poder, justificando la violencia e incluso la guerra. La paz y la violencia son realidad coexisten en continua relación, y es la religión que debe regular las necesidades, intereses y objetivos, y el camino hacia la paz exige el desarrollo de una verdadera interculturalidad basada sobre el diálogo y el reconocimiento mutuo en pie de igualdad; con una apertura al diálogo y la colaboración interreligiosa por encima de posibles diferencias, se debe resolver los conflictos sin acudir a la violencia. Cada cultura debe ser complementada con la apertura a las relaciones externas que favorezcan el intercambio y la transmisión de conocimientos e ideas.

6-el reconocimiento del otro respetando su religión y cultura trata de regular las relaciones humanas.

7-La conflictividad e intolerancia que sin duda existieron en al Ándalus no son los únicos aspectos de la vida cotidiana en al Ándalus, ni su carácter fue tan retundo como la historiografías surgida se han encargado de transmitir, los periodos de paz y convivencia fueron momentos que existieron y se prolongaron, más que los tiempos de hostilidad e intolerancia. El concepto tolerancia se ha equiparado al de convivencia, la tolerancia no es una virtud exclusiva de los dirigentes, se puede calificar una época o sociedad como tolerante y o intolerante exclusivamente por las manifestaciones de sus dirigentes.

Es una ocasión con este trabajo de demostrar en qué medida los musulmanes toleraban los ḏimmíes, y les permitían practicar lo que les era prohibido bajo otros dominios.

Los que estudian los hechos históricos y las manifestaciones culturales reflexionan sobre la relación de las tres comuniades con los gobernadores hispanos pueden darse posturas netamente divergentes. Debemos gratitud profunda a Américo Castro por habernos enseñado que la historia de los españoles es el resultado de las armonías y desajustes de la

conflictiva convivencia de las tres castas de creyentes: musulmanes, judío y cristianos, y según él no puede seguir viéndose la historia de España y su cultura como si la presencia secular árabes y judíos nada hubiera significado, como si la llegada de los musulmanes no hubiera sido sino un paréntesis que no afectó para nada la civilización hispánica. Resulta indiscutible hoy afirmar que la importancia de la contribución del elemento árabe y judío a la formación de la cultura de la España moderna es importante.

Esta interculturalidad puede servir para aportar al mundo actual algunas claves para un mejor conocimiento entre los pueblos y para establecer lazos de solidaridad que contribuyan a un futuro mejor. Es urgente tratar de que, por su esplendor, la España medieval no sea solamente vista como un antiguo escenario estético, sino que sea percibida y vivida como una experiencia de diálogo intercultural en el que en la actualidad se imponga.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía árabe:

1- **Fuentes primarias**

1. Al-Maqqarī, Ahmed b.Mūhammad el Tilimsāni, *Kitāb nafh al-ṭ ib m fi ġosn al-Andalus al-raṭ ib,* taḥ qīq Iḥ sān ‘Abbās , Dār ṣ ādir, Beyrouth, 1997(6vol.).
2. Al-Wanšarīsī, Ahmed b.Yaḥ ya, *Al-Mi’yār al-muġrib ‘an fatāwa ahl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l- Maġrib,* ed.Muḥ ammad Ḥaŷŷī, Rabat, 1981-83 (13 Vol**.).**
3. *Ḏikr bilād al-Andalūs,* ed. Y traducción Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Ándalus,* Madrid, Instituto Miguel ASIN, 1983, (2 vol).
4. *El siglo XI en 1 a persona, Las « Memorias » de ‘Abd Allāh, último rey Zīri de Granada, destronado por los Almoravides* (1090), Traducidas por E.Lévi –Provençal (ob.1956) y Emilio García Gómez, Ed. Alianza, Madrid. (2010).
5. *Fetḥ al-Andalus*, ed. Luis Molina, Madrid, CSIC, Col “Fuentes arabigo-Hispanas”, 1994.
6. Ibn ‘Iḏ ārī al-Marrākūšī, Ahmed b.Mūhammad*, Kitāb al-Bayān el-muġrib fi iḫtiṣ ār aḫbār mulūk al-Andalūs wa l-Maġrib*, (1980-1400), taḥ qiq Georges Séraphin Colin et Evarista Lévi-Provençal, Dar el Taqāfa, Beyrut, Tārīj Ifriqiya wa el maġrib min el Fetḥ ila el qarn el rābi’ el hiŷrī, (T3-4). 1980.
7. Ibn ‘Idari, *Al Bayān el –Mugrbi* (1967), Ed. Ihsen ‘Abbas, Dar el Taqafa, Beirut.
8. Ibn Bassām Al-Šantarīnī, abū-l-Ḥasan‘Ali, *Kitāb al-ḏaḫīra fi mahāsin ahl al – ŷazīra,* Taḥ qīq Iḥ sān ‘Abbās, Dar El ġarb el Islāmī, Beyrout, 4Vol, 2000.
9. Ibn Ḥabīb, ‘Abd al-Malik, *Kitāb at-ta’riḫ*, ed. y traducción, Jorge Aguade, Madrid, CSIC, Fuentes arábigo-hispanas, 1991.
10. Ibn Ḫaldūn, ‘Abd al-Raḥ mān b.Muḥ ammad, *Al Muqaddima*, Ed. Dar el Bayān, 1965, trad. Vincent Monteil, Discours sur l’Histoire universelle, Sindbad Paris,1997.
11. Ibn Ḥayyān al-Andalūsī, Abū Marwān Ḥayyān b.Ḫalaf*, Kitāb al-Muqtabis II*, Ed. Maḥ mūd ‘Ali Makki, Beyrout, 1973.
12. ----------. *Kitāb al-Muqtabis VI, Taḥqiq* Pedro Chalmeta, Instituto Hispano-árabe de cultura, Madrid, 1979.
13. ---------- .*Crónica de los emires Alhakam I y ‘Abdarrahman II entre los años 796 y 847,* (Almuqtabis II-1). Ed. Y trad. M. A. Makki y F. Corriente. Zaragoza, 2001.

14. Ibn Ḥazm. ‘Ali b.Ahmed., *Tawq el ḥamāma fi ‘el ūlfa*, Dar el tunisiya linašr, Tunis, 1985.
15. ----------. *kitāb al-fisāl fi l-milal wa l-ahwā’ wa l-niḥal,* trad, Miguel Asín Palacios, Abénhazan de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, Revista de Archivos, 1927, (5 Vol.), ed. ’Abd Rahmān Ḫalīfa, el Cairo, 1347-1928.
16. ---------- *kitāb al-fisāl fi l-milal wa l-ahwā’ wa l-niḥal,* Dar el Qotob el ilmiya Beyrout, TI, 1996.
17. Ibn Jalicān, abū Abbas Šems edine Aḥmed ibn Mohamed ibn Abi Bakr, *Wafayāt el ‘Ayān wa ‘anbā’ el zamān*, Taḥqīq Iḥsān ‘Abbās, Dar El Taqāfa, Beirout, TI, 1968,
18. Ibn Jaṭīb, Lisān edine, El wazir Abi ‘Abd Allah Muhammed ibn ‘Abd ‘Allah ibn Said el ġarnaṭi el andalūsī, *“’A’mal el ‘A’elām fimen bū’iya qabla el ihtilem min mulūk el islam wa mā yata’alaqū bi ḏālika min kalām”*, Tahqiq, Said Kisraoui Hasan, Dar el Kotob el ‘Ilmiya, Beyrouth, T1-2, 2003 (1424 h).
19. Ibn Sāḥib al-Salat**.**(*1986), al-Mann bi-Immama***,** Beirut, 1968.
20. Ibn Said el Maġribi*. El Moġrib fi Hilal el Maġrib.* ,Taḥqiq Šawki Daif ,Dār ‘el Ma’arif, El Qāhira, T2.
21. *Kitāb el Tibiyān lil ‘amir Abd Allah ben Belqīn aẖir mulūk Benī Zirī bi Ġarnaṭa* , Ḥaqaqa el maẖṭūṭ : Amīn Tawfik El Ṭaibī , Manšūrāt ‘Okaẓ , silsilat El Mu’tamid ibn Abād lil tariḫ el andalūsī wa masāhiruhū.
22. *Ṯalāt rasā’il andalūsia fi adāb el Ḥisba wa el Moḥtasib*, taḥqiq : Lévi Provençal, Matba’t el Ma’hād el ilmi el Firansī lil aṯār el Šarqiya bi el qāhira, 1955.
23. *Waṯā’iq fi Aḥkam qaḍā’Ahl el ḏimma fi Al Ándalus*, mustaḫraŷ min maḫṭūṭ el Aḥkam el kūbra lil-qāḍī Abī l-Asbaġ Aisa ibn Saḥl, Dirasāt wa taḥqiq Dr, Mūḥammad ‘Abd el Wahāb, taqdīm, Dr Maḥmūd Ali Makki, Markaz el Arabī lidūwal lil’lam, Qāhira, 1980.

2- Obras impresas en árabe

1. ‘Ali Ḥaŷi, ‘Abd Raḥmān, *El Tariḫ el andalūsī min el Fetḥ el islāmi ḥata sūqūṭ ġarnaṭa 92-897h, 711-1492, Dār el qalam, Damasco, 2010-1431.*
2. Al-Samarā’ī,ūsāma ‘Abd el ḥamid ḥūsein, *Tārīḫ el wizāra fi al Andalūs132-897h/755-1492,* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrout.
3. Boubaya, Abd el Kader: *Tariḫ el Andalus, mou’alif Majhūl*, Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrut, 2008.

4. ---------- *El Barbar fi al Andalūs, wa mawqifohom min fitnat el qarn el ḫāmis el hiŷrī* Dar el Kotob el Ilmiya, Beyrut, 2011.
5. Būtšiš el qadirī, Ibrāhīm . *Mabāḥiāṯ fi el-tārīḫ el Iŷtimā'I lil maġrib wa andalūs ḫilal 'asr el Morābiṭ ūn* , Dār el- Ṭalī'a, Beyrout, 1988
6. El Meġilī Muḥammad ibn 'Abd el Karim, *Risāla fi el yahūd* , Taḥqiq 'Abd el Raḥīm Ben Ḥadda, Omar benemira , Manšūrāt maŷmū'at el abḥaṯ wa dirāsāt fi tārīḫ el yahūd el maḡāriba wa turāṯihim, Dar Abi Raqrāq, Rabat, 2005.
7. El Mimī Ḥasna, *Ahl el Ḏimma fi el Ḥaḍāra el Islāmiya,*Dār el Ġarb el Islāmī, Beyrouh, 1988.
8. El Said 'Abd el 'Aziz Salem, *Tārīḫ el muslimīn wa aṯārihim fi al Andalūs min el Fetḥ el arabī ḫatā suqūṭ el Ḫilāfa bi Quṯuba*, Dār el Nahḍa el Arabiyā, Beyrout, 1408h -1988.
9. Ibn El Quṭiya, Abi Bakr. *Tariḫ iftitaḥ al Andalūs,* Taḥqiq, Ibrahim el Abyarī, Dār el Kotob el Ilmiya, Beyrut 1982.
10. Kūḥila Ūbada, *Tārīḫ el Nasāra fi al Andalūs,*, Ed. Dār el saāda, El cairo, 1993.
11. Lévi Provençal**,** *Tāriḥ Esbaniya el islāmiya min el fetḥ ila sūqūṭ el ḫilāfa el qurṭ obiya* (711-1031), Traducción al castellano de Emilio García Gómez, traducción al árabe, 'Ali 'Abd Ra'ūfel bembi, 'Ali Ibrahim el mannoufi, El said 'Abd el Ẓāhir 'Abd Allah, El majlis el 'Aala lil ṯaqāfa , Cairo, 2002.
12. Mo'nis, Husein. *Fajr el Islām*, Dar e Su'udia linachr wa tawzi',1995.
13. ---------- . *Ma'ālim Tārīḫ ElMaġrib wa Andalūs.* Dār el Rached, el Qāhira, 2015.
14. Šahlān, Ahmed. *El Tūrāṭ El 'brī El Yāhūdī fi el ġard el Islāmī, el Tasāmū el haq*, Dār 'Abī Raqrāq, Ribaṭ , 2006.

3-Artículos de revistas y congresos

1. 'Abd el aziz 'Abd el Ŷalīl**. «** el mūsiqa el andalūsiya el arabiya maẓhar min maẓāhir el tasāmuh fi el muŷtama' el andamusī » ».In**,** *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 237-260.
2. Ali Aḥmed, "el mu'aṯirāt el ḥaḍāriya el arabiya el andalūsiya wa el maġribiya fi el ġarb el ūrubī wa kaifiyat intiqāiha ḫilal el ūsūr el wusṭa", *silsilāt nadawāt wa mūnaẓarāt, el ġarb el islāmi wa el ġarb el masīḥī ḫilal el qurūn el wusṭa,* n 48, manšūrāt kuliat el adāb wa el ūlūm el insāniya, Rabat, 1995, pp. 211-232.

3. Ali Maki, Mahmoud. « El tasāmuḥ el islāmī el Andalūs namouḏaŷan» .In, *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 59-71.
4. Benchérifa, Mohammad. « El ŷuḏūr el tāriḫiya lil'isti'rāb el isbāni ».In, *Maŷalat Academia,* 1443-1193, pp3-73.
5. Būtšiš el qadirī, Ibrāhīm. « Maḥaṭāt fī tārīḫ el tasāmuḥ bayn el adyān wa šu'ūb bil Andalus ».In, *la civilizacion islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp72-93.
6. El Idrīsi, Ḥasan. « Isḥām el yaḥūdī fi el Adab el andalūsī » .In. *Mawāsim,* 2005-2006, pp. 53-59.
7. El Samdi Mūḥammad, "Ta'ṯīr el Islam fi el Fikr el Dīni el Masīḥī ḫilal el ūsūr el wusṭa". In *silsilāt nadawāt wa mūnaẓarāt, el ġarb el islāmi wa el ġarb el masīḥī ḫilal el qurūn el wusṭa,* n 48 manšūrāt kuliat el adāb wa el ūlūm el insāniya, Rabat, 1995, pp. 203-210.
8. El Šamī yūnus. « Maẓahir el ta'yuš fi al Andalus 'abra el mūsiqa wa el ġinā' » .In *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 261-278.
9. El warākilī Hassan. « faḍa' el tawāsol el ḥaḍārī baina el muslimīn wa ahl el ḏima fin āṯār fuqaha' el Andalus ».In *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 467-507.
10. Ibn Ḥassen, Badrān. « Falsafat wiḥdet el wūŷūd bayna Ibn'Arabī wa ispinozā», *Ḥawliet el Tūrāṯ* , Maŷala, n10/2010, Universidad de Mostaganem, pp.43-58. http.annales.univ_mosta.dz//issn1112-5020.
11. Ibn Ḥazm, 'Ali b.Ahmed, "kitāb al-fisāl fi l-milal wa l-ahwā' wa l-niḥal", trad, Miguel Asin Palacios, Abénhazan de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas, Madrid, *Revista de Archivos*, 1927, (5Vol.). Ed. 'Abd Rahmān Ḫalīfa, El Cairo, 1347-1928.
12. Lahīṯūraya**.** «El tasāmuḥ el dini wa el 'alakat el insāniya min ḫilal istiqrā' el nusūs el adabiya : ši'riya wa naṯriya" .In *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos*

de tolerancia, publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 95-116.

13. Saḥ ar, El Said ‘Abd el ‘Aziz Salem, **“**el ŷawānib el iŷābiya wa el silbiya fi el zawaŷ el muḫ talaṭ (dirāsāt siyāsiya adabiya iŷtimā’iya)”, *silsilāt nadawāt wa mūnaẓ arāt, el ġarb el islāmi wa el ġarb el masīḥī ḫilal el qurūn el wusṭ a*, n 48, manšūrāt kuliat el adāb wa el ūlūm el insāniya, Rabat, 1995, pp33-80.

14.Šaḥ lān Aḥ med. « El ḥ ayāt el āma fi Andalūs el ‘Asr el wasīṭ » .In *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 167-211.

13. ----------, “El Tūrāṯ el ‘Ibrī el Yahūdi fi el Maġrib el Islāmī el Tašāmūḥ el ḥ aq*”, Manšūrāt wazarat el awqāf wa šū’ūn el Islāmiya*, Rabat, 1427-2006.

15. ----------, “Mūkawināt el muŷtama’ el andalūsi wa makānet ahl el ḏ imma fīh”. In *Maŷat el Tārīḫ el Arabī*, n 1, 1417- 1996 ;pp. 267-289.

16. Šiḥ a Ŷuma’. «El muŷtama’ el andalusī bayna el ta’sub wa tasāmuh min ḫ ilal el mada el ši’riya ».In**,** *la civilización islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* publicación del centro de estudios al Ándalus y de Diálogo de civilizaciones, « coloquios »1, 2003, pp. 117-168.

Bibliografia en español y francés

1-Obras

1.AILLET, Cyrille**.** (2010). *Les Mozarabes: Christianisme, Islamisation et Arabisation en Péninsule Ibérique, (IX-XII siècles)*.Ed. Casa de Velázquez. Madrid.

2.ARIE, Rachel. (1988). *Historia de España*. Dirigida por Manuel Tuñón de Lara, III: España Musulmana, siglos VIII-XV.Ed. Labor, Barcelona.

3.BARKAI, Ron. (1984)**.** *Cristianos y musulmanes en la España Medieval (el enemigo en el espejo).*Ed. Rialp, Madrid.

4.BENITO RUANO, Eloy. (1988).*De la Alteridad en la historia*. Ed. Real Academia de la Historia, Madrid.

5.BENSOUSSAN, David**.**(2007).*L’Espagne des trois religions: Grandeur et décadence de la convivencia*. Ed. l’Harmattan, Paris.

6.BURCKHARDT, Titus**. (**2008). *La civilización hispano-árabe***.** Versión española de Rosa Kuhne BRABANT, Ed. Alianza Universidad,

7. ----------. (1947*).Los Mozárabes, minorías étnico religiosas de la Edad Media Española TI-II*. Ed. Instituto de Estudios Africanos, Madrid.

8. ----------. (1986).*Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea* TI, Ed. ISTMO, Madrid.

9. ----------. (1986).*Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea* TII, Ed. ISTMO, Madrid.

10. ----------. (1976). *Los Moriscos del reino de Granada*. Ed. ISTMO, Madrid.

11. CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel. (2012). *De la convivencia a la exclusión: Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII-XVII*. Ed. Sílex, Madrid.

12. CASTRO, Américo. (1948). *España en su historia, Cristianos, moros y judíos*. Ed. Losada, Buenos Aires. Nueva editorial Crítica 2001Barcelona.

13. ----------. (1971). *La realidad histórica de España.* Ed. Porrúa, México.

14. CATLOS, Brian.**(**2010)**.***Vencedores y Vencidos: Cristianos y musulmanes de Cataluña y Aragón, 1050-1300, Pub de la Universidad de Valencia*. Traducción, Juan Pérez MORENO. (Título original: The Victors and the Vanquished, press of the University of Cambridge.

15. CHALMETA, Pedro**.**(1994) **.***Invasión e Islamización: la sumisión de Hispania y la formación de al-Ándalus*. Ed. MAPFRE, Madrid.

16. CHITOUR, Chems Eddine. (2001). *L'Islam et l'Occident Chrétien, pour une quête de la tolérance.* Ed. Casbah, Alger.

17. CHOURAQUI, André**.** (1957). *Histoire du Judaïsme*. Ed. Que sais-je? Paris.

18. CIRO, F., CARDOSO, S., PEREZ, H., (1979). *Los métodos de la Historia*, Ed. critica, Barcelona.

19. CONDE, José Antonio. (1844). *Historia de la Dominación de los Árabes en España*, TI, *sacada de varios manuscritos y memorias arábicas*. Barcelona.

20. CORRIENTE, Federico**.** (1992). *Árabe andalusí y lenguas romances***.** Col, Mapfre, Madrid.

21.----------. (2003).*Diccionario de arabismos y voces afines en iberrorromances*, (2da edición ampliada), Ed. Gredos, Madrid.

22. CRUZ HERNANDEZ, Miguel.(1996).*El Islam de Al Ándalus: Historia y Estructura de su realidad social.* Ed. AECI, Madrid.

23. ----------. (2002), *Historia del pensamiento en el mundo islámico, El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Ed. Alianza, Madrid.

24. DAMIAN CANO, Pedro. (2004) *Al-Ándalus: El Islam y los pueblos ibéricos*. Ed. Sílex, Madrid.

25. DIEZ JORGE, María Elena. (2001).*El Arte Mudéjar: expresión estética de una convivencia*, Eirene, Instituto de paz y de los conflictos, Granada.

26. DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. (1998). *Las tres culturas en la historia de España, reflexiones sobre el ser de España*, se, Madrid**.**

27. DOZY Reinhart. (1988). *Historia de los Musulmanes de España*, libro 1 .*El Califato*, libro IV, *Los Reyes de Taifas*, Ed. Turner, Madrid.

28. DURKHEIM, Emile. (1967).*De la División del trabajo social*, Ed. Schapire, Buenos Aires.

29. ECHEVARRIA ARSUAGA, *Ana*. (2011*).Almanzor, un califa en la sombra*, se, Madrid.

30. *El siglo XI en 1.a persona, Las "Memorias" de 'Abd Allāh, último rey Zīri de Granada, destronado por los Almorávides (1090). (2010),* Traducidas por E.Lévi-Provençal (ob.1956) y Emilio García Gómez, Ed. Alianza, Madrid.

31. FATTAL, Antoine. (1958).*Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, imprimerie catholique, Beyrouth.

32. FIERRO, Maribel**.** (2001). *Al Andalous, Savoirs et Echanges Culturels*, Ed, Icaria, Trad. Anne Marie LAPILLONNE.

33. FIERRO BELLO, María Isabel. (1987), *La Heterodoxia en al Ándalus durante el periodo omeya*, Ed. Instituto Hispano-árabe de cultura, cuadernos de islamología, Madrid.

34. FUENTES, María Jesús. (2010). *Identidad y Convivencia, musulmanas y judías en la España Medieval*, Ed. Polifemo, Madrid.

35. GARCÍA ARENAL, Mercedes. (2000).*La Diáspora de los andalusíes*, Ed. CIDOB& ICARIA, Barcelona.

36. GARCÍA FITZ, Francisco**.** (2002). *Relaciones políticas y guerra, la experiencia castellano –leonesa frente al Islam, siglos XI-XIII*, Ed. Utera, Sevilla.

37. GARCÍA SANJUAN, Alejandro. (2015).*Coexistencia y conflictos, Minorías religiosas en la península ibérica durante la Edad Media*, Ed. EUG, Granada

38. GLICK, Thomas**.** (1984). *Tecnología, Ciencia y cultura en la España Medieval*, Ed. Rialp, Madrid.

39. ---------**.** (1991). *cristianos y musulmanes en la España medieval 711-1250,* (versión española de Pilar Aguirre Marcos; María Luz López Terrada y Víctor Navarro Bretons), revisión: Víctor Navarro Bretons, Ed. Alianza Madrid.

40. GONZALES, JIMENEZ, Manuel. (1998). *Los mozárabes, una minoría olvidada*, Fundación El Monte, Sevilla.

41. ----------. *Historia de la España Musulmana.* Ed. Labor Barcelona.

42. ----------. (1993) Alfonso el sabio, 1252-1284. Ed. La Olmeda, Palencia.

43. GONZALEZ PALENCIA, Ángel**.** (1992) *Historia de la España musulmana*. Ed. Labor Barcelona.

44. GONZALO MAESO, David. (2001) .*El Legado del Judaísmo Español*. Ed. Trotta, Madrid.

45. GUICHARD, Pierre. (1977) *Structure Sociales: Orientales et Occidentales dans l'Espagne musulmane*, Ed Mouton la Haye, Paris.

46.---------. (1976). *Al Ándalus, estructura Antropológica de una sociedad islámica en Occidente.* Ed. Barral, Barcelona.

47. ----------. (1995**).** *La España musulmana Al Ándalus Omeya (siglo III-XI),* Col: Instituto de Crédito oficial.

49.---------. (1995**).** *Al-Ándalus .Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente.* Ed. Fascímil, Barcelona.

50. --------. (2000) *Al Ándalus 711-1492*, Ed. Hachette Littératures, Paris.

51. ---------. *À propos de l'identité andalouse quelques éléments pour un débat,* Université lumière –Lyon 2.

52. ----------. (2000) .*De la Expansión Árabe a la Reconquista, Esplendor y Fragilidad de al Ándalus,* Fundación Legado Andalusí, Granada.

53. GULEN, M. Fethullah. **(**2006)**.** *Preguntas y Respuestas sobre la Fe Islámica*. Traducido por Kubra Sari-Mónica Soto Hernández, Vol. II, Ed. Nueva Jersey, Izmir.

54. IBN JALDŪN,ʻAbd Rahman (1997**).** *Introducción a la historia universal* (*Al-Muqaddimah*) Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías TRABULSE, Fondo de Cultura Económica. México.

55. JIMENEZ LOZANO José**.** (2002).*Sobres Judíos, Moriscos y Conversos: convivencia y ruptura de las tres castas.* Ed. Ámbito Alarife, Valladolid.

56. JIMENEZ PEDRAJAS, Rafael. (2013). *Historia de los Mozárabes en al Ándalus, Mozárabes y musulmanes en al Ándalus ¿relaciones de convivencia? ¿ O de antagonismo y lucha*? .Ed. Almuzara, Córdoba.

57. LAGARDERE, Vincent. (1995).*Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge, analyse du MI'YĀR D'AL-WANŠARĪSĪ*, Col, Casa de Velázquez, (traducción parcial)

58. LEDESMA RUBIO, María Luisa. (1996). *Estudios sobre los mudéjares en Aragón*. Centro de Estudios Mudéjares.

59. LEVI PROVENÇAL, Evariste. (1950). *Historie de l'Espagne musulmane: La conquête et l'Emirat Hispano Umayyade*, Pub Maisonneuve, TI Ed. E.J.Brill, Leiden, Paris.

60. ----------. **(**1948) .*Islam d'Occident*. *Etudes d'histoire médiévale*. Ed. Maisonneuve et Cie, Paris.

61. ----------. (1955).*Documents arabes sur la vie sociale et économique en Occident musulmans au Moyen Age*, Trois traités Hispaniques de Ḥisba, Le Caire, Col. Institut Français d'archéologie orientale.

62. LEWIS.B. (2002), *Judíos del Islam*, se. Madrid.

63. LOMBA, Joaquín. (2015).*Bahya Ben Yose Ibn Paquda*, Ed. Fund, Ignacio Larramendi, Madrid.

64. MAILLO SALGADO, Felipe. (2008). *De Historiografía árabe*. Ed. Abada, Madrid.

65. MANZANO, Miguel Ángel. (1992). *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*, Ed. CSIC, Madrid.

66. MARIN Manuela**.** (1992)**.** *Individuo y Sociedad en al Ándalus***,** Ed. Mapfre, Madrid.

67. ---------. (2000). *El Ándalus y los andalusíes*. Ed. CIDOB, Barcelona.

68. MARQUEZA DE LA PALTA, Vicenta. Los españoles hace 900 años, Ed. TIBODABO, Barcelona.

69. MASIA, Concha. (2006). *Al Ándalus, ocho siglos de civilización musulmana que marcaron la historia y la cultura de España*. Ed. alba libros, Madrid.

70. MELARA NAVIO, Abdel Ghani. *El noble Corán y su traducción*, comentario en lengua española, traducción y comentario, complejo del rey Fahd para la Impresión del texto del Corán, Madina al –Munawwara,

71. MENENDEZ PIDAL, Ramón. (1967) .*Historia de España hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de JC)*, E. Lévi Provençal, Trad.Emilio García Gómez Ed. Espasa Calpe. Madrid.

72. ----------. (SF). *Origines del español, estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Ed. Espasa Calpe, Madrid.

73.----------. (1997) .*Judíos Cristianos y musulmanes .El retroceso territorial de al Ándalus, Almorávides y Almohades siglo XI hasta al XIII*, Vol. 2, Historia de España, María Jesús Viguera Molins coordinadora, Madrid.

74. MENOCAL, María Rosa. (2003). *La joya del mundo: musulmanes, judíos y cristianos, y la cultura de la tolerancia en al Ándalus,* Plaza & Janés, Barcelona.

75. MOLINA, Luis. (1983).*Una Descripción anónima de Al-Ándalus*. CSIC, Madrid,

76. NICOLAS ALBARRACIN, J. Vicente**. (**2001). *Tres culturas, Tres Religiones, convivencia y dialogo entre judíos, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica*, Ed. Alethia, Salamanca.

77. NIRENBERG, David. (2001) .*Comunidades de Violencia: la persecución de las minorías en la Edad Media*, Ed. Península, Barcelona.

78. PACHECO, Juan Antonio. (2001).*La espiritualidad islámica en la Andalucía Medieval*, Ed. Mergabum, Sevilla.

80. PAVON Basilio. (1992). *Ciudades hispano-musulmanes*, Ed. Mapfre, Madrid.

81. PELAEZ DEL ROSAL, Jesús. (1985). *De Abraham a Maimonides, los judíos en Córdoba (siglos X-XII)*, Ed. El Almendro, Córdoba.

82. PEÑARROJA TORREJON, Leopoldo. (1993). *Cristianos bajo el Islam: Los Mozárabes hasta la Reconquista de Valencia*. Ed. Gredos, Madrid.

83. PENELAS Mayte. (2002). *La conquista de al Ándalus*. Trad. Mayte Penelas, Ed. CSIC, Madrid.

84. PERES, Henri. (1990). *Esplendor de al Ándalus, la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI, sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Trad. Mercedes García Arenal, libros Hiperión, Madrid.

85. ---------**.** (2006) **.***Historia de España*, Ed. Crítica, Barcelona.

86. PEREZ, Joseph. (2005). *Los judíos en España*, Ed. Marcial Pons, Madrid.

87.REIlLLY, Bernard. (1992). *cristianos y musulmanes 1030-1157: historia de España*, Ed. Crítica, Barcelona.

88. REYES RUBIO Julio. (2006). *Al Ándalus en busca de una identidad dormida*. Ed. Julio Reyes Rubio, Madrid.

89. SAENZ BADILLOS, Ángel; TARRAGONA BORRAS, Judit. (1988). *Diccionario de autores judíos* (Sefarad. Siglos X-XV), Ed. El Almendro, Córdoba.

90. SAENZ BADILLOS. Ángel. *Literatura hebrea en la España medieval* (1991), Editado por Fundación Amigos de Sefarad y Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

91. SALAS MERINO, Vicente. (2008) .*La Genealogía de los Reyes de España*. Ed. Visión net, Madrid.

92. SALVADOR MARTINEZ H. (2006). *La convivencia en la España del siglo XIII: Perspectivas alfonsíes* .Ed. Polifemo, Madrid.

93.SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio**.** (1956). *España un enigma histórico*, Sudamérica, TI Buenos Aires.

94. SIMONET, Francisco Javier. (1967) *Historia de los Mozárabes de España*, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritos cristianos y árabes. Ed. Oriental press, Ámsterdam.

95. ----------. *Historia de los Mozárabes de España, De Abderramán I a Mohamed I (años 75 a 870)*, TII Ed. Turner, Madrid.

96. TOLAN, John. V. (2007). *Sarracenos, El Islam en la imaginación medieval europea*. Traducción, José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta Velayos, publicacions de la Universidad de Valencia.

97. TORRES BALBAS, Leopoldo**.** *Ciudades Hispano Musulmanes*, libro publicado con la colaboración de HENRI TERRASSE, TI, .se.

98. VALDERON BARUQUE, Julio**.** (2000) .*Judíos y conversos en la Castilla medieval*; Universidad de Valladolid, Valladolid.

99. ---------**.** (2007) .*Cristianos judíos y musulmanes*. Ed. Crítica, Barcelona.

100. VALENTI CAMP, Santiago. *Judaísmo, Islam y Cristianismo*. Ed. Alcántara, Madrid.

101. VERNET, Juan. (1978) .*Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne*, Trad., Gabriel Martínez Gros, Ed. Sindbad, Paris.

102. VERNET, Juan, MARTINEZ MARTIN, Leonor**.** (2002) .*Al Ándalus Culturas de Convivencia*. Ed. Lunwerg, Madrid.

103. VIGUERA MOLINS, María Jesús. (1992). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: al Ándalus del siglo XI al XIII*. Ed. Mapfre Madrid.

104. ----------. (2008) .Bibliografía Alcalá la Real.

105. WATT, Montgomery.(2001). *Historia de la España islámica*. Madrid, Ed. Alianza, Trad José Elizalde, revisión de Fernando de la Granja, Ed. Alianza, Madrid.

106. ZAAFRANI, Haim. (1994) .*Los judíos del Occidente musulmán, Al Ándalus y el Magreb*. Ed. MAPFRE, Madrid.

107. ----------. (2002) *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Ed, Maisonneuve & Larose, Paris.

108. ZEMMAMA SQUALLI, Malika**.** *Les dhimmi Juifs dans le Royaume Nasride de Grenade (1238-1492),* Tesis de Doctorado, Universidad de Burdes III, defendida en 1998, Director de la tesis, M. Dominique MALLET.

2-Artículos de revistas y congresos

1. AILLET, Cyrille. "La construction des frontières interconfessionelles, le cas des chrétiens d'al Andalus dans les sources juridiques (II/VIII-VIe/XIIe), In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries),the legal status of Dimmī-s in islamic West,* ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp167-197.

2. ----------. "Recherche sur le Cristianismo arabisé (IXe-XIIe siècles), Les manuscrits hispaniques annotés en árabe". In, *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2008, pp91-134.

3. AISSAOUI, Souad. "Los Mozárabes en al Ándalus".In *Oussour al-Jadida*, Scientific Revue edited by History of Argelia Laboratory Research Oran University, 2012-2013, pp76-83

4. ----------. "Aproximación al estudio de los tratados de Ḥisba en al Ándalus", In *Oussour al-Jadida*, Scientific Revue edited by History of Argelia Laboratory Research Oran University, 2015, T19-20, pp56-65

5. AKMIR, Abdeluahed. "La percepción del otro y las vías de tolerancia en al – Ándalus". In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus*, Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, pp13-24.

6. ALONSO ACERO, Beatriz. "Formulas y formas de convivencia entre Cristiandad e Islam en la frontera de Berbería". In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera,* congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, pp55-67.

7. ANTES Peter. "Raymond O.P.: "Une voix chrétienne du XIII éme siècle face à l'Islam". In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age*, N48, 1995, pp 249-256

8. AJELLO ANNA : « La connaissance de l'Islam dans le mouvement fransciscain (XIII e siècle-début du XIV e siècle) ".In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Age* N48, 1995, pp 257-268

9. ARCAS CAMPOY, María. “Justicia y Tolerancia en el marco legal de las relaciones humanas: el caso de la frontera nazarí (siglo XV). In *la Civilización en al Ándalus y los aspectos de tolerancia,* pub Centro de Estudios al Ándalus y de Diálogo de Civilizaciones, Serie Coloquios, 2003.pp11-25.

10. ----------. « La práctica jurídica en la frontera con el reino de Granada ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp293-299.

11. ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, Carmen. “Las relaciones de convivencia a través de los tratados de paz”. In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera,* congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, pp.81-102.

12. ARIE, Rachel. “Les minorités religieuses dans les royaumes de Grenade 1232-1492”.In *minorités religieuses dans l’Espagne médiévale,* .In *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen,* N 63-64, pub de l’Association pour l’Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l’Institut de Recherches et d’Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp. 51-59.

13. ----------. « Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación intelectual ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994. Colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp. 501-513.

14. ASÍN PALACIOS, Miguel, “Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", *Al Ándalus***,** TI 1933, pp7-79.

15. AYALA MARTINEZ, Carlos de. “La memoria del 711 en la historiografía cristiana medieval y actual”, In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España,* editado por M.Fierro- J.Martos- J.P Monferrer- M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp343-378.

16. BARKAI, Ron. “Dialogo filosófico-religioso en el seno de las tres culturas ibéricas”. In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica***,** Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp1-27.

17. BARTH, Frederick**.** “les groupes ethniques et leurs frontières”, En, Philippe POUTIGNAT et Joselyne STREIFF-FENARD, Théories de l’éthnicité, PUF, Paris, 1995, pp203-249.

18. BAZZANA, André**. «** El concepto de frontera en el Mediterráneo occidental en la Edad Media » .In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto*

Histórico (S.XIII-XVI), Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994**,** colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp25-46.

19. BENITO RUANO, Eloy**.** "convivencia de judíos y cristianos en la Edad Media. El problema de los conversos". In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro, Córdoba, 2000, pp.133-144;

20. BENREMDANE Ahmed y EL KADIRI BOUTCHICH Brahim. "Los Mozárabes de Ándalus y la cuestión de la tolerancia bajo los Almorávides". En, *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera***,** congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, pp.133-148.

21 .BLASCO MARTINEZ, Asunción**.** "Los judíos de la España Medieval, su relación con musulmanes" .In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo,* una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp71-101.

22. BOSCHO VILA J. **"**El siglo XI en al Ándalus. Aspectos políticos y sociales, estado de la cuestión y perspectivas" .In *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Instituto Hispano Árabe de cultura 1978**,** Madrid, 1981**,** pp183-195.

23. BOUCHIBA, Farid. "Cimitière et opération funéraire en al Andalus: Ḏimmies et non musulmans face à la mort. Etude de cas à partir du kitāb al-ğanā'iz de Mustaḫ rağa d'al-'Utbi (m255/869) et son commentaire al-Bayān wa-l- taḥ sil Ibn Rūšd al-Gadd (m 520-1126)". In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp215-241.

24. CALVO, Emilia. "La labor de Difusión de la cultura árabe por parte de Alfonso X y su contribución a la formación del lenguaje científico. Los libros de saber de astronomía". In *La civilización Islámica en al Ándalus y los aspectos de tolerancia*, Coloquios1, pp 27-42

25. CARMONA GONZALEZ, Alfonso. "Doctrina sobre la ğizya en el Occidente islámico pre-moderno". In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries), the legal status of Dimmī-s in islamic West,* ed. M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp 91-110

26. CARRETE PARRONDO Carlos**.** "El Hundimiento del conllevarse: La Castilla de las tres culturas (II), Relaciones sociales y culturales". In A; García Simón (ed.), Historia de una cultura, Las Castillas que no fueron, Junta de Castilla y León, TIII, 1995, p 56-68.

27. ----------**.** « Les juifs dans l'Espagne Médiévale, Etat bibliographique (1965-1991). In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen***,** N 63-64, pp103-107.

28. CASTRILLO MARQUEZ, Rafaela."Descripción de Al Ándalus según un manuscrito de la biblioteca de palacio". *Al-Ándalus*, 1969, vol. XXXIV, fasc. 1, p83-103.

29. CATLOS, Brian**. "**contexto y conveniencia en la corona de Aragón: propuesta de un modelo de interacción entre grupos etno-religiosos minoritarios y mayoritarios"**.** In *Revista d'Historia medieval***,** 12, 2001-2002, pp 259-268

30. CHAHLANE, Ahmed. "Averroes, Maimonides y la crisis en la comunidad judía medieval", In Anales del seminario de Historia de la filosofía, Vol22, (2005), pp 111-123.

30. CHERIF, Mohammad. *"*Encore sur le statut des ḏ immī-s sous le Almohades » In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols,pp 65-87.

31. CHICA GARRIDO, Margarita La.*"Mozárabes y judíos en la alta Edad Madia"*. In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia***,** Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed. Al-Fadila, pp, 51-55.

32. CONDE, Mario**.** "España un lugar de encuentros de las tres culturas". In *Diálogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica,* Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp. 477-484.

33. CORRIENTE, Federico**.** "Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de al Ándalus: romanticismo filoárabe, cultura mozárabe y cultura sefardí"**.** In FERIA GARCIA, M.C y FERNANDEZ PARRILLA, G. (eds.), Orientalismo, exotismo y traducción, Cuenca, 2000, pp39-48.

34. CRUZ HERNANDEZ Miguel**.** *"Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo XI".* In *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Instituto Hispano Árabe de cultura 1978**,** Madrid, 1981**,** pp311-318.

35. DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecilio; "Los Mozárabes, Una minoría combativa" .In *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección de la Casa de Velázquez,Vol 101, Madrid, 2008, pp1-8.

36. DOMINGUEZ SANCHEZ, Santiago. "Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la coexistencia, una visión a través de las bulas del siglo XII" .In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera y La*

convivencia, XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp.449-473.

37. ELIAS GIL VIANT, Jorge. *«El pensamiento de Ibn 'Arabi y la espiritualidad cristiana »* .In *VI simposio internacional Lo arabe en la historia de América y el mundo, ayer y hoy*, 16-20 de Octubre de 2007, pp16-35.

38. EPALZA, Mikel de. "La islamización de Al –Ándalus: Mozárabes y Neomozárabes" .In *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, V, XXIII*, Madrid, 1985-1986, pp173-179.

39. ----------. **«** Les mozarabes .Etat de question » .In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen***,** N 63-64, (1992), pp39-45.

40. ----------. "Sobre el origen del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino" .In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica,* (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp29-52.

41. ----------. "AlphonseVI et la prise de Tolède". In *Hespéris*, XII, 1931, pp. 33-49.

42. FANJUL, Serafín: "El mito de las tres culturas", *Revista de Occidente* nº 224; enero 2000. (PDF) disponible: http://www.ceindoeuropeos.com/tresculturas.htm

43. FEIJOO Manel. « Cristiandad e Islam: identidad y multiculturalidad en la época medieval ».In *Historia, identidad y alteridad,* actas del III congreso Interdisciplinar de jóvenes historiadores. José Manuel Aldea Celda, Paula Ortega Martines, Iván Peréz Miranda, Maria de los Reyes de Soto Garcia (coordinadores), Ed. Antena, Salamanca, 2012, pp803-823.

45. FIERRO BELLO, Maribel. « Almorávides y Almohades ».In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España***,** editado por M. Fierro-J. Martos-J.P Monferrer-M.J. Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp35-52.

46. ----------**.** "Por qué 'Abd Al-Rahman III sucedió a su abuelo al emir 'Abd Allah". *Al Qantara***.** Fasc. II, T26, 2005, sección, Variedades, pp. 357-369.

47. ---------**.**"El Islam Andalusí del siglo V/XI ante el Judaísmo y el Cristianismo". In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica***,** (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp55-98.

48. FERNANDEZ Vallina, Javier. "La huella judía en la Cultura Española". In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia,* Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro, Córdoba, 2000, pp.15-30

49. FERRE, Lola. “El alma en las obras médicas de Maimonides”. In *Revista española de filosofía medieval*, 12 (2005), pp55-64.

48. FORNEAS BESTEIRO J.M. “Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Ándalus “. In *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica* 1978, Instituto Hispano Árabe de cultura 1978, Madrid, 1981, pp45-107.

49. FRANCO SANCHEZ, Francisco**. «** La frontera alternativa: vías y enfrentamientos islamo-cristianos en la Mancha Oriental y en Murcia ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994, pp237-251.

50. GALLEGO, María Ángeles. « Entre nosotros en al Ándalus: el judaísmo andalusí y su estudio ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España*, editado por M. Fierro-J. Martos-J.P Monferrer- M.J. Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp233-254.

49. GARCIA ARENAL, Mercedes**.** "Los Moros en las Cantigas de Alfonso X El Sabio”. In *Al-Qantara*, Vol. VI, Madrid, 1985, pp. 133-151.

50. ---------**. “**El Hundimiento del Conllevarse. La Castilla de las culturas III: minorías religiosas”. In *Historia de una cultura III, Las Castillas que no fueron*, En. A García Simón Ed. Junta de Castilla y León, TIII, Consejería de Cultura y Turismo.pp9-53.

51. ----------**.** “Rapports entre groupes dans la Péninsule Ibérique, La conversion des juifs a l’Islam”. (XIIe –XIIIe siècles). .In *minorités religieuses dans l’Espagne médiévale, En Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen***,** N 63-64, pub de l’Association pour l’Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l’Institut de Recherches et d’Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp.91-101.

52. ----------, Mercedes**.** Judíos de al Ándalus, sa, se. (Articulo todavía no publicado)

53. GARCIA FERNANDEZ, Manuel**.** “Sobre la alteridad en la frontera de Granada. (Una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV*), Revista de Letras, Historia* Porto III, serie Vol. 6, 2005, pp. 213-235

54. GARCIA FITZ, Francisco. **“**El Islam visto por Alfonso X” .In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp.393-432.

55. ----------. “Las minorías religiosas y la tolerancia en la Edad Media hispana”, ¿mito o realidad?”.In *Tolerancia y Convivencia Étnico-Religiosa en la Península Ibérica, durante la Edad Media,* III Jornadas de cultura islámica Alejandro García Sanjuán (Ed.), Universidad de Huelva, 2003, pp.

56. GARCÍA GOMEZ, Emilio**.** "Unas ordenanzas del zoco del siglo IX, traducción del más antiguo antecedente de los tratados andaluces de Ḥisba por un autor andaluz". In. *Al Ándalus,* 1957, pp. 253-308.

57. GARCÍA GOMEZ, E. y MENENDEZ PIDAL, R. «El conde mozárabe Sisnando Davídiz y la política de Alfonso VI con los taifas». In Al-Ándalus, 1947, vol. 12, pp. 27-41.

58. GARCÍA JUNCEDA J.A y ALVAREZ QUINONES**.** "El problema de las fuentes de la influencia Árabe en España: desde los manuscritos de Ripoll al inicio de la escuela de traductores de Toledo". In *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica,* Instituto Hispano Árabe de cultura 1978, Madrid, 1981, pp319-325.

59. GARCÍA SANJUAN, Alejandro. "Frontera, Ýihād y legados piadosos en Al Ándalus". In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera,* congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, pp.317-330.

60. ----------. "El fin de las comunidades cristianas de al-Ándalus (siglos XI-XII).In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp.257-287.

61.----------. "Judíos y Cristianos en la Sevilla Almorávide, el testimonio de Ibn Abdūn*"* .In *Tolerancia y Convivencia Étnico-Religiosa en la Península Ibérica, durante la Edad Media,* III Jornadas de cultura islámica Alejandro García Sanjuán (Ed.), Universidad de Huelva, 2003, pp57-83.

62.----------. "La formación de la doctrina mālikī sobre los lugares de culto de los ḏ immies". In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West,* ed. M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols,pp131-155.

63.----------. "Tolerancia, convivencia y coexistencia en al-Ándalus, ¿mito o realidad?". In *Desperta,* febrero, n 7, pp42-45

64. GIL CUADRADO, Luis Teófilo**.** "La influencia musulmana en la cultura hispano cristiana medieval". In *Anaquel de Estudios Árabes***,** Vol. 13, 2002, pp37-65.

65. GONZALEZ MUÑOZ, Fernando; "En torno a la orientación de la polémica anti musulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX" .In *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velázquez, Madrid, 2008, pp9-31.

66. GUICHARD, Pierre; LAGARDERE, Vincent. La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XI-XII siècles à travers les fatwā/s du Mi'yār d'Al-Wanšarīšī. In *Mélanges de la Casa de Velázquez.* T 26-1, 1990. pp. 197-236

67.GUILLEMAIN, Bernard.« Charles-Emmanuel Dufourcq, historien de la Méditerranée Occidentale au Moyen Age ». In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Âge,* pub, de la Faculté de Lettres et Sciences humaines-Rabat, Série Colloques et Séminaires N48, 1995, Coordonné par Mohammed Hammam. pp9-14

68. HARKAT, Brahim. « La communauté chrétienne et celle d'origine chrétienne en Espagne musulmane vues par les sources arabes ». In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Âge,* pub, de la Faculté de Lettres et Sciences humaines-Rabat, Série Colloques et Séminaires N48, 1995, Coordonné par Mohammed Hammam. pp 197-207.

69. HARVEY, L.P." Limites de los intercambios culturales". In *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia***,** Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed .Al-Fadila, pp,89-94.

70. HERNANDEZ, Hadday. "La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos ḏ immies a través de textos jurídicos mālikies del Occidente islámico medieval".In, Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp 243-274.

71. HERRERO Omayra. « Recordando en 711, La memoria de conquista de al-Ándalus en el mundo actual. Representaciones y controversias »**.** In 711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España **,**editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer- M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp405-427 .

72. HINOJOSO MONTALVO, José. "El reino de Valencia juderías y sinagogas".In *Juderías y Sinágogas de la Sefarad medieval***,** XI curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 2002-2003.pp 75-90.

73**.** HITCHCOCK, R "El supuesto mozarabismo andaluz". *In Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Diciembre 1976. Andalucía Islámica, I (Córdoba, 1978), pp. 149-160.

75. IGNACIO PEREZ ALCALDE, Juan. "¿cómo se desarrollaban los juicios en al Ándalus";In *Hesperia Culturas del Mediterráneo*, enero 2006, pp. 143-164.

76. IZQUIERDO BENITO, Ricardo**.**"Espacios y sociedad en la Sefarad Medieval". In *La Colección Humanidades,* Ed. Universidad de Castilla la Mancha, cuenca, 2003, pp29-57.

77. LADERO QUESADA, Miguel Ángel. "Las relaciones con los musulmanes en la Baja Edad Media: rechazo, coexistencia proselitismo" .*In Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia*, XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp13-65.

78. ----------. "Los mudéjares en la España cristiana". In *Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España Medieval: De la aceptación al rechazo,* Valladolid, 2004, Ámbito (Ed.), Fundación Duque de Soria, pp103-123.

79. LAPIEDRA GUTIERREZ, Eva**; "***'Ulūğ, rūm, muzarabes y mozárabes: imágenes encontradas de los cristianos de al-Ándalus ».* In *Collectanea Christiana Orientalia* 2006, pp105-142.

80.----------. **«** Categorías y terminología islámicas relativa a los cristianos de ambos lados de la frontera ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994**.** Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería, 1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp553-561.

81. LESDESMA RUBIO, María Luisa. "Incidencia del problema judío en las comunidades mudéjares de Aragón, (1391-1492)". In *Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.),Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, pp.50-61.

82. LEVI PROVENÇAL, Evariste. « Alphonse VI et la prise de Tolède » .In *Islam d'Occident*, TII, Paris, Maisonneuve, 1948.

83. LOPEZ ESTRADA, Francisco. « Dos tratados de los siglos XVI y XVII sobre los mozárabes ». In *Al Ándalus*, Vol. XVI-1951, pp331-335.

84. LOPEZ Margarita. "Historia de las relaciones internacionales en el Islam". In, *Actas de las Jornadas de cultura Islámica Al-Ándalus, ocho siglos de Historia,* Toledo 1987, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Ed. Al-Fadila, pp,83-88.

85. MARIN, Manuela y PEREZ, Joseph. « L'Espagne des trois religions du mythe aux réalités, Introduction » .In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen***,** N 63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman**,** pp.23-27.

86. MARIN, Manuela**. «** Des migrations forcée : Les 'Ulémas d'Al Andalous face a la Conquête chrétienne ». In *Revue L'Occident Musulman et L'Occident Chrétien au Moyen Âge,* pub de la Faculté de Lettres et Sciences humaines-Rabat, Série Colloques et Séminaires N48, 1995, Coordonné par Mohammed Hammam .pp 43-59.

87. MAZZOLI GUINTARD, Christine. “Espacios de convivencia en las ciudades de al –Ándalus. In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus*, Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, pp73-90.

88. MENENDEZ PIDAL, Ramón GARCIA Gómez: "El Conde mozárabe, Sisnando Davidiz, y la política de Alfonso VI con los reyes de Taifas". In *Al Ándalus*, vol. XII, Fasc. I, 1947, pp27-47.

89. MOLÉNAT, Jean Pierre. «La Fatwā sur la construction des églises à Cordoue au IV e IX e siècles» .In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed. M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, pp157-165.

90. ----------. « Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en Al-Ándalus ». In *Al-Qantara*, Fasc. 2 Vol. XVIII, Madrid, 1997, pp. 389-413.

91. ----------**.** « La fin des chrétiens arabisés d'al Andalus, Mozarabes de Tolède et du Gharb au XII siècle **».** In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velázquez, (101), Madrid, 200, pp.

92. ----------**.** « Permanence de l’influence de la civilisation arabo-musulmane dans la Péninsule Ibérique “reconquise” (XI-XV siècles), notamment à travers les minorités “transculturelles” (Mozarabes et Mudéjares), le cas Tolédan et les autres». In *Revue de l’Occident musulman et l’Occident au Moyen Âge*, pub, de la Faculté de Lettres et Sciences humaines-Rabat, série Colloques et Séminaires N 48, 1995, coordonné par Mohammed Hammam, pp269-290.

93. ----------. « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-X Siècles) », *Al-Qantara* XXXIII, 1, enero/junio 2012, pp147-168.

94. ----------. « Mudéjar et Mozarabes à Tolède du XII au XV e siècle ».In *minorités religieuses dans l’Espagne médiévale, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen,* N 63-64, pub de l’Association pour l’Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l’Institut de Recherches et d’Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp143-153.

95. ----------**.** « La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades d'après leurs églises (VIII-X siècles) ».In *Al Qantara*, 2012, pp 147-168.

96. MOLINA, Luis**.** “La historia de los Omeyas de Al-Ándalus en Los Masalik Al Absar” In *Al -Qantara*, T26, Fasc. I, 2005.pp123-139.

97.----------. "Los Ajbar Ma□ mû 'a y la Historia Araba sobre el periodo Omeya en la Ándalus" .In *Al-Qantara***,** T X, Fasc II, 1989.pp513-542.

98. MONFERRER SALA, Juan Pedro. “Circularon textos cristianos orientales en al-Ándalus?”, Nuevos datos a partir de muestra véterotestamentaria andalusí”.In *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII)?,* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez,(101), Madrid, 2008, pp167-210.

99.----------. « Los cristianos en al-Ándalus y su estudio, situación y propuestas ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España,* editado por M. Fierro- J.Martos- J.P Monferrer- M.J.Viguera, Al-Babtain Foundation, Córdoba, 2012, pp255-279.

100. MÜLLER, Christian. “Non –muslims as part of islamic law, Judicial casuisty in a fifth eleventh century law manual”.In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed.M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, 2013, pp21-63.

101. NAVARRO PEIRO, Ángeles**.** “¿Qué importancia tuvo la producción literaria de los judíos en al-Ándalus y en la España cristiana?”. In Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.53-72

102. NOM DE DEU, Magdalena J.R. “Los judíos en la corona de Aragón durante la Edad Media. Organización de las aljamas y controversias judeocristianas” .In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia,* Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.145-156.

103.PEREZ ALCALDE Juan Ignacio. **“**Como se desarrollaban los juicios en Al-Ándalus?"**.** In *Hesperia Culturas,* 2006, T3, pp143-164.

104**.** PEREZ MARINAS, Ivan. “Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad cultura y pensamiento”. In *Estudios Medievales Hispánicos* I (2012), pp177-120.

105**.** REDFIELD Robert, LINTON Ralph, HERSKOWITZ Morton."Memorandum for the study of Acculturation". In *American Anthropologist* 38(1), 1936, pp. 149-152.

106. RODRIGUEZ MOLINA, José. “Alcalá la Real. Comunicación, defensa y convivencia en la frontera”. In *III Estudios de Frontera. Convivencia, Defensa y Comunicación en la Frontera,* congreso celebrado en Alcalá la Real, del 18 al 20 de noviembre de 1999, Diputación Provincial de Jaén, Área de Cultura 2000, pp.587-636.

107. ROISSE, Philippe**.** “Célébrait-on les offices liturgiques en árabe dans l’Occident musulman?”, Etude, édition et traduction d’un *Capitulare Evangeliorum árabe* (Munich, Bayerische Staatsbibliothek Cod Aumer 238°, In *Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez,(101), Madrid, 2008, pp211-253.

108. ROLDAN CASTRO, Fátima. **«** La frontera oriental nazarí (s. XIII-XVI) .El concepto de alteridad a partir de las fuentes de la época » .In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994. Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería, 1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia .pp563-569.

109. ROMANO, David**.**"Judíos hispánicos, coexistencia , Tolerancia, marginación (1391-1492).In *Actas de III Jornadas Hispano-Portuguesas de Historia Medieval, La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492),* Manuel GONZALEZ JIMENEZ (Ed.),Sevilla 25-30 de noviembre de 1991, Universidad de Sevilla, pp. 25-49.

110. ROTH, Norman. "coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles". In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia,* Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.87-110.

111. RUIZ, Teofilo. « Trading with the other: economics exchanges between Muslims, Jews and Christians in late medieval Northern Castile" .In Roger Collins y Anthony Goodman (Eds), *Medieval Spain: culture, conflict and coexistence:* studies in Honor of Angus MacKay, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2002, pp

112. SAENZ BADILLOS, Ángel. "Les recherches sur les juifs d'al Andalous dans les vingt cinq dernières années". In *minorités religieuses dans l'Espagne médiévale, En Revue du Monde Musulman et de la Méditerranéen* N-63-64, pub de l'Association pour l'Etude des Sciences Humaines en Afrique du Nord et au Proche Orient, avec l'Institut de Recherches et d'Etudes sur le Monde Arabe et Musulman, pp 63-72.

113.----------. "Hacia una valoración global de la presencia judía en España" .In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia,* Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp.165-186.

114. SERRANO, David**.** "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126" *Anaquel de Estudios árabes II*, 1991, pp163-182.

115. SOTO RABANOC, José María. « La frontera .Connotaciones jurídico- canonícas (siglos XII-XV) » .In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994**.** Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería, 1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp213-220.

116.----------**. "**La ignorancia del pueblo cristiano llano, un obstáculo para el diálogo interreligioso" .In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica,* Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; organizado por, la Société International pour l'étude de la Philosophie Médiévale, (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp99-115.

117. SUAREZ FERNANDEZ, Luis."Interrelaciones culturales entre Judaísmo y Cristianismo".In *Dialogo Filosófico-Religioso entre, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica***,** Actas de: colloque international de San Lorenzo de El Escorial 23-26 junio de 1991; organizado por, la Société International pour l'étude de la Philosophie Médiévale, (Ed.) Horacio SANTIAGO-OTERO, 1994, pp. 278-286.

118. SZPIECHPP, Ryan. « Citas árabes en caráctees hebreos en el Pugio Fidei del Dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad ».In *Al Qantara*, 2011, pp71-107

119. TOLAN, John**.** "Une connivence bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibérique au Moyen Age" .In Guy Saupin, Rémi Fabre y Marcel Lawnay (eds), *la Tolérance*, Colloque international de Nantes, mai 1998, Quatrième Centenaire de l'édit de Nantes, Press Universitaire de Rennes, Rennes, 1999**.**pp

120. TORRES BALBAS. Leopoldo « Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas ».In *Al Ándalus*, T XIX, 1954, pp172-197.

121. TORRES FONTES, Juan. « Dualidad fronteriza: guerra y paz ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994**.** Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería, 1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición, Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp63-77.

122. VALDEON BARUQUE, Julio. "El siglo XVI: la quiebra de la convivencia entre las tres religiones". In *Cristianos, Musulmanes y Judíos en la España Medieval: De la aceptación al rechazo***,** Valladolid, 2004, Ámbito (Ed.), Fundación Duque de Soria, pp. 125-147.

123. VALLVE BERMEJO J. "España musulmana en el siglo XI: aspectos económicos". In *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Instituto Hispano Árabe de cultura 1978, Madrid, 1981, pp. 196-204.

124. VALLVE BERMEJO, Joaquín. "La industria de al-Ándalus". In *Al Qantara 1980,* pp. *209*-241.

125.----------. "Los Musulmanes de al Ándalus, su relación con cristianos y judíos" VII-X)». In *Cristianos, musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación al rechazo,* una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp……

126.----------. "la división territorial en la España musulmana" .In *Al-Ándalus*, 1969, vol. XXXIV, fasc. 1, pp.55-82.

127. VIGUERA MOLINS, María Jesús. "Cristianos, Judíos y Musulmanes en al Ándalus". In Cristianos, *musulmanes y judíos, en la España Medieval de la aceptación*

al rechazo, una serie de artículos reunidos por Julio VALDEON BARUQUE, fundación duque de Soria, Ed. Ámbito, 2004.pp 43-63.

128.----------."Existe una identidad mozárabe", a modo de conclusión. In *¿Existe una identidad mozárabe?, Historia, Lengua y Cultura de los Cristianos de al-Ándalus (siglos IX-XII),* Estudios reunidos por, Cyrille Aillet, Mayte Penelas y philippe Roisse, Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2008, pp299-314.

129.---------. "Textos árabes medievales e imágenes del Otro cristiano".In *Hesperia Culturas*, 2006, T3, pp199-214

130.----------. "Cristianos, judíos y musulmanes en al-Ándalus".In *Simposio Internacional, Espiritualidad y Convivencia en Al Ándalus,* Fátima ROLDAN CASTRO (Ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2006, pp. 151-168.

131.----------. "Cronistas de al Ándalus". *In España, Al Ándalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas,* Salamanca, 1988, pp. 85-98

132.----------. "Mozárabes y Cristianos de al-Ándalus (siglos VIII-XI). In *Cristianos y Musulmanes en la Península Ibérica: La guerra, La Frontera Y La convivencia,* XI Congreso de Estudios Medievales 2007, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 2009, pp.177-186.

133.---------. "Sobre la historia de los judíos en al-Ándalus". In *Judíos entre Árabes y Cristianos Luces y sombras de una convivencia*, Ángel SAENZ BADILLOS (Ed.), Ediciones El Almendro Córdoba, 2000, pp31-51.

134.----------.« Emirato, califato y taifas, un recorrido ». In *711-1616 de Árabes a Moriscos, una parte de la historia de España* ,editado por M.Fierro-J.Martos-J.P Monferrer- M.J. Viguera, Al-Babtain Foundation, Cordoba, 2012, pp11-33.

135.---------. « Guerra y paz en la frontera nazarí desde las fuentes árabes ».In *Actas del congreso La Frontera Oriental Nazarí como sujeto Histórico (S.XIII-XVI),* Lorca, Vera, 22 a 24 de noviembre, 1994. Instituto de Estudios Almerienses Diputación de Almería, 1997, Coordinador Pedro Segura Artero, colaboración en la edición: Consejería de Cultura de la Comunidad Autónoma de Murcia, pp79-90.

136. ----------. "Dimmíes en crónicas de al Ándalus intereses y estrategias reflejadas en al-Muqtabis II-1, de Ibn Ḥayyān".In *Religion and Law in Medieval Christian and muslmim societie (second, Eighth-ninth/fifteenth centuries) , the legal status of Dimmī-s in islamic West*, ed. M.Fierro y J.Tolan, Turnhout, Brepols, 2013,pp199-212.

137. ZAAFRANI, Haim. « Judaïsme d'Occident Musulman, Les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique : Le cas particulier de recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain ». In *Studia Islamica,* T, MCMLXXXVI, 1986, pp125-149.

138. ZERROUKI KHERBOUCHE, Saliha. “Interculturalidad y alteridad en Diario de Djelfa de Max Aub” .In *Oussour Al Jadida*-N21-22, pp5-21.

Diccionarios y Enciclopedias:

Diccionario de la Lengua Española. Madrid. 1992. 21ª edición.

Diccionario de la Real Academia Española, Vigésima segunda edición. Disponible en httpwww.rae.es/rae htm

Diccionario Manual de la Lengua Española Vox. © 2007 Larousse Editorial, S.L.

Gran Enciclopedia Anaya Vox TI, 2da edición, Barcelona, 2002,

Le Robert et Colins (1994). Les Pratiques. Dictionnaire français-espagnol, espagnol-français, Harper Collins.

Fuentes electrónicas:

1**.** AILLET, Cyrille. “El caso mozárabe (sisglos IX-XIII): algunas notas sobre la noción de identidad y su aplicación” .In, F.Sabaté y Curull (ed), Identitats, XIV *Curs d’estiu, reunió científica internacional*: (Balaguer, 1,2,3 de julio de 2009) Lleida, Pagés Editors, 2012, pp117-141.

http:/academia.edu/648541/el caso mozárabe, consultado el día 25-03-2015 a las 10.00h.

2. ACIÉN ALMANSA Manuel, « Consideraciones sobre los mozárabes en al Ándalus », Remarks on the Mozarabs of al-Andalus, Depto. de Arqueología e Historia Medieval. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Málaga. Campus de Teatinos. E-29071 MÁLAGA. C. e.: macien@uma.es Stud. hist., H.ª mediev., 27, 2009, pp. 23-36, Ediciones Universidad de Salamanca.

3. EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed. « Aproximación a las imágenes de convivencia y relaciones fronterizas en la Edad Media », In *Revista electrónica de Estudios Filológicos, Universidad Autónoma,* [En ligne], Madrid n7, Junio 2004, ISSN 1577-6921, consultado el día 8 de noviembre de 2015.

4. GARCÍA GONZÁLEZ, Javier « Identidades y actitudes en el contacto entre el árabe y el español medieval y su reflejo en algunos cambios semánticos », *e-Spania* [En ligne], 13 | juin 2012, consultado el 22 de diciembre de 2014.

URL: http://e-spania.revues.org/21036; DOI: 10.4000/e-spania.21036, 25p

5. MAILLO SALGADO, Felipe. **«** De la formación social tributaria y mercantil andalusi »".In *ANALES DE HISTORIA ANTIGUA, MEDIEVAL Y MODERNA***,** Volumen 35-36 – 2003, Instituto de Historia Antigua y Medieval Facultad de Filosofía y Letras, Salamanca, consultado el día 23/12/2014

http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm

6. NAVARRO David.« Fiestas religiosas andalusies: interculturalidad e hibridismo confesional en Diwan de Ibn Guzman », In *eHumanista* 27, (2014) pp 466-478, journal of Iberian Studies
http://www.academia.edu/7138132/_Fiestas_religiosas_andalusíes_interculturalidad_e_hibridismo_confesional_en_el_Diwān_de_Ibn_Quzmān._eHumanista_Journal_on_Iberian_Studies, consultado el día, 20/02/2016

7. ZAAFRANI, Haïm, "Diálogos entre religiones en Andalucía".In *Al Andalus* nº 184, marzo 2002, en Web Islam, consultado, el día, 19/11/2015

http://www.cnice.mecd.es/recursos2/atencion_diversidad/03_03_4a.htm,consultado el dia, 27/01/2016 a las 9:30

GLOSARIO

GLOSARIO DE PALABRAS DE ORIGEN ARABE USADAS EN EL TRABAJO

‘Amma: en la sociedad islámica, la masa de la población que se distingue de la aristocracia, o Jāṣ ṣ a.

‘ushr: diezmo islámico sobre la renta

Adarve: paseo de ronda o camino que recorre la parte superior de la muralla de una fortaleza militar; también designa, en urbanismo, a una calle sin salida que puede ser cerrada con una puerta.

Adelantados: representantes populares de la aljama (por lo general en número de dos o cuatro) elegidos por sus miembros, y con responsabilidad respecto a los impuestos y ciertos delitos menores.

Alamín: al-amín, funcionario judicial en algunas ocasiones designa al líder de la comunidad local

Al-Ándalus: el término al-Ándalus designa los territorios de la Península Ibérica que se hallaban bajo gobierno islámico, fuera cual fuera su extensión geográfica. No se conoce con exactitud su origen.

Alcaicería: mercado, barrio de tiendas

Alcazaba*:* al-qasbah ciudadela, recinto fortificado. Por motivos estratégicos, puede estar construida en la parte alta de una ciudad, en uno de sus extremos o adyacente a ella según las distintas tipologías urbanas. En su interior se encuentra un pequeño barrio y el palacio o alcázar

Alcázar*:* Palacio real.

Alfaquí: doctor, sabio, especialista en legislación religiosa, en jurisprudencia (*fiqh*), jurista.

Algarabía: del árabe hispánico al’arabíyya y este del árabe clásico ‘arabiyyah.

Algarabío: natural de Arabia, desusado del árabe hispánico al’arabí y este del árabe clásico ‘arabī.

Álgebra: del latín tardío ALGĚBRA y este del árabe clásico algabrū reducción.

Alhóndiga: al-fūnduq edificio público con habitaciones, establos y almacenes. En ellos se hospedaban los comerciantes forasteros que llegaban a la ciudad, se almacenaban sus mercancías, y se realizaban las transacciones comerciales de compra, venta y distribución a los zocos.

Alheña: del árabe hispánico alhínna y este del árabe clásico hinnā’.

Aljamía: texto morisco en romance, pero con caracteres árabes, texto judeoespañol con carácteres hebreos, del árabe hispánico al'agamíyya y este del árabe clásico a'gamiyyah.

Aljama: al-jamī', comunidad mozárabe o judía en al Ándalus

Aljama': al-ŷami' adjetivo que califica a la mezquita principal de la ciudad, la mayor en la que se congregan los fieles para la oración comunitaria de los viernes.
Alminar*:* al-manar torre de la mezquita desde donde se llama a la oración a los fieles musulmanes.

Amán: rendición, del árabe amān seguridad.

Almocrí: lector del Corán en las mezquitas, del árabe hispánico almuqrí' y este del árabe clásico muqri' maestro de recitación coránica.

Almojarife*:* oficial o ministro real, del árabe hispánico almušríf y este del árabe clásico mušrif

Almotacén*:* al-muḥtasib funcionario encargado de la vigilancia y comprobación del cumplimiento de la ley en lo que a pesos y medidas se refiere, así como de otras cuestiones relativas al buen funcionamiento del mercado (producción artesanal, higiene, justicia...)

Almuédano*:* al-mu'aḏin encargado de convocar a los fieles a la oración desde lo alto del alminar de la mezquita.

Alquería *:*al-qarya casa de labranza geográficamente aislada, o el conjunto de dichas casas. Aldea, lugar rural

Alquibla :al-quibla la dirección hacia la Meca. Por su valor ritual, es la orientación que adopta el musulmán durante la oración, así como en otros acontecimientos de la vida cotidiana. En la mezquita, el muro qiblī es en el que se sitúa el miḥrāb

Andalusí : relativo a al-Ándalus

Arrabal : al-rabaḍ , barrio extramuros que con frecuencia denota el lugar donde esta ubicada una minoria**,** del árabe hispánico arrabád y este del árabe clásico *rabaḍ*.

Azote: del árabe hispánico assāwt y este del árabe clásico sawṭ

Baladí: del árabe hispánico baladí y este del árabe clásico baladī del país.

Baraka*:* bendición, carisma, fuerza benéfica.

Basmala: se llama así a la expresión *bi-smi-llahi r-rahmani r-rahimi* "en nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso", que es la invocación religiosa con la que los musulmanes

inician todo tipo de acto religioso o de la vida cotidiana susceptible de un buen fin, que sea para bien (escritos, antes de empezar a comer, etc.)

Califa : máximo gobernante en la sociedad islámica, cuya misión es la defensa de la fe y la administración política del Estado, lo que le otorga atributos de liderato religioso y político. El término, que literalmente significa "sucesor", se aplicó originalmente para designar a los primeros sucesores del profeta Muhammad que la paz sea con él, en el liderazgo de la comunidad. Su equivalente técnico es Imam, y su equivalente honorífico *Amir al-mu'minin* (Príncipe de los creyentes).

Climas*:* Iqlim cada uno de los distritos menores en que estaban divididas las coras (división territorial de al-Ándalus equivalente a comarca o distrito administrativo de régimen civil). Constituían unidades administrativas y financieras de tipo agrícola. Contaban con una población importante o fortaleza y varias alquerías (casas de labranza alejadas de los centros urbanos)

Dār al Islam: « morada del Islam », la parte del mundo bajo el control político de los regímenes islámicos.

Ḏimma: « pacto de protección » prestado por parte de los regímenes islámicos a las poblaciones subditas no musulmanas.

El alcaide: oficial general de los ejércitos

Emir : cargo político equivalente a príncipe o jefe (literalmente designa al que tiene « amr, poder » en la época omeya designaba a los gobernadores de las provincias por ello en al-Ándalus, fue el título de los primeros gobernadores dependientes del califa de Damasco.

Farā'iḍ : término consagrado a los deberes religiosos legales en el Islam

Fatwā : opinion legal, teológica con respecto a un asunto hiptoético o real dictada por un jurista islámico.

Fitna: es una crisis que por lo general denota una guerra civil o guerra entre regímenes islámicos, literalmente, desorden, levantamiento, disgregación; este término designa los períodos de guerra civil con connotaciones políticas y religiosas (suponen cismas en la fe). Referido a al-Andalus, la *fitna* es el período de guerra civil que desembocó en la desaparición del Califato Omeya de Córdoba y la desmembración de al-Ándalus en distintas Taifas.

Habūs : donación piadosa, por lo general para obras de caridad.

Garama: contribución o indemnización tribal, del árabe hispánico ġaráma y este del árabe clásico garāmah.

Ḥadit :"narración, noticia", en el Islam sunní u ortodoxo, es el relato que recoge la tradición profética, los dichos y hechos del Profeta narrados por sus contemporáneos y transmitidos en los primeros tiempos por vía oral y posteriormente recopilados en diversas colecciones.

Ḥaram: Literalmente significa "sagrado, inviolable, " Es la estancia sagrada del santuario de la Meca. En las mezquitas, la sala de oración principal Harén.

Ḥāŷib : chambelán o jefe representante del emir o califa. En al-Ándalus, el título de Ḥāŷib llegó a ser superior al de visir, de entre los que era designado. Tenía gran poder, llegando a sustituir al califa en funciones de gobierno si éste estaba ausente o lo demandaba. Este título gozó de tal prestigio que fue preferido (en lugar de otros como el de malik o sultán) por algunos de los gobernantes de las Taifas en el intento de legitimarse en el poder.

Hegir : hiŷra emigración o traslado del Profeta Muhammad de la Meca a Medina el año 622 JC. Da nombre al calendario islámico que comienza dicho año.

Ḥisba : término que designa el conjunto de normas de ordenación social que velaban por la moralidad pública. En al-Ándalus, el funcionario encargado de la ḥ isba era el sāḥ ib al-ḥ isba -también llamado sāḥ ib as-sūq (señor del zoco), era el encargado de mantener el orden público y la supervisión de las actividades económicas de las ciudades.

Ḥisn :estructura de asentamiento de las villas y fuertes o fortalezas, característico de las zonas septentrionales y orientales de al Ándalus

Imán : imam guía espiritual de la comunidad islámica. Como título, fue adoptado por los califas (los imanes por excelencia), como jefes de la comunidad. En otro de sus sentidos designa a la persona que dirige la oración ritual comunitaria;

ḫ arŷa : pareada rimada típica de las lenguas vernaculas, que cierre un poema

ḫ āssa : la aristocracia en la sociedad musulmana, designa en general a todo lo que supone la ‘amma.

Ḫaṭ īb : el que predica, el que pronuncia el sermón (jūṭ ba) durante la oración comunitaria del viernes al mediodía. Lo hace desde el almimbar, mientras los fieles le escuchan sentados en silencio.

Ḫuṭ ba : sermón pronunciado por el ḫ aṭ īb desde el almimbar en la oración solemne de los viernes. Precede a la oración propiamente dicha y a diferencia de ésta que se recita en árabe. Tanto la ḫ uṭ ba como el resto del acto religioso del viernes tiene lugar en la mezquita alŷāma

Macsura : lugar cerrado dentro de la sala de oración de las mezquitas aljamas, reservado para el emir o el califa.

Maḏhāb : escuela de interpretación de la ley musulmana,, el Islam suní medieval reconocía cuatro de esas escuelas como legítimas.

Madraza :al-madrasa colegio o escuela coránica, especializada en el estudio de la ciencia religiosa especialmente jurisprudencia y derecho canónico. Esta institución, que podía ser de fundación pública o privada, cubría las necesidades de maestros y alumnos. Algunas madrazas llegaron a ser centros intelectuales de primer orden. Desde el punto de vista arquitectónico, las madrazas, estuvieron asociadas en una primera época a una mezquita, y posteriormente fueron edificios independientes; eran de planta cuadrada y contaban con aulas, dormitorios y otras dependencias dispuestas en torno a un patio central.

Maġreb : semánticamente indica el lugar por dónde se pone el sol, el Occidente. Se trata por tanto del noroeste de África, es decir, lo que se corresponde actualmente con los países norteafricanos de Marruecos, Argelia, Túnez y Libia (la antigua Tripolitania). Algunos autores árabes llegaron a englobar en este término geográfico a al-Ándalus.

Marca : división geográfico-administrativa de carácter fronterizo al frente de las cuales estaba un jefe militar o qa'id. (a diferencia de las coras que no eran territorios fronterizos y estaban regidos por un gobernador civil o valí).

Masŷid al-jāmi' : mezquita mayor, utilizada en las oraciones, y sobre todo para la oración del viernes; y de forma común designa el lugar donde se administra la justicia musulmana, donde se guardan los fondos publicos de la comunidad.

Medina : al madina ciudad.

Miḥrab : nicho o arco situado en el muro de la quibla (orientado hacia la Meca) en todas las mezquitas; indica el lugar hacia dónde se debe orar y es dónde se sitúa el imán para dirigir la oración. Su valor simbólico hace que este elemento arquitectónico sea el lugar más ricamente decorado de la mezquita

Morábito : musulmán ermitaño, especie de ermita donde vive un morábito, del árabe clásico murābiṭ miembro de una rábida.

Mozárabes :cristianos que vivían en al-Ándalus. Pagaban tributo especial como ḏimmíes (categoría social que englobaba a las "gentes del Libro" es decir, cristianos y judíos) y conservaban su organización eclesiástica y judicial. Las comunidades mozárabes de al-Ándalustenian como centro importante la ciudad de Toledo).

Mudéjares *:* mudaŷŷa, domado es el musulmán que vive en territorio cristiano despues de la recuperacion de las tierras deal Andalus por la Reconquista cristiana, tenían un estatuto especial, pagaba tributo y conservaba su religión y propiedades bajo ciertas

condiciones, que no se respetaban largo tiempo. Empiezan a ser un grupo social importante a partir del 1085 (toma de Toledo por Alfonso VI) apareciendo en la documentación cristiana como "mauri" [moro] o "sarracenii", sin que se les denomine con el término "mudéjar" hasta la guerra de Granada (s. XV), cuando ya la situación de aquellos que no habían emigrado de al-Andalus se había deteriorado considerablemente por una política cristiana hostil. A partir de 1501 fueron expulsados de la península Ibérica, y los que se quedaron tuvieron que convertirse al cristianismo pasando a ser conocidos como "moriscos".

Muftí : erudito y legislador musulmán

Muladíes *:*muwalladūn descendientes de cristianos hispanos conversos al Islam (musālima*)* o de matrimonios mixtos entre musulmanes y cristianos en al-Ándalus. Se fueron integrando en la sociedad islámica desde fetḥ al Andalus.

Muŷāhidūn : aquellos que participan en la empresa del ŷihād o guerra santa.

Nisba: elemenot del nombre personal árabe tradicional que hace referencia al lugar de origen, a la profesión, etcétera.

Parias : tributo pagado por los gobernanates de las taifas, a los principes cristianos vecinos

Qā'id :comandante militar local en al Ándalus

Qādi : juez musulmán

Qūbba: cúpula. El término también designa por extensión a un tipo especial de mausoleo, el "morābito"; son edificaciones de planta cuadrada coronada por una cúpula de la que toma el nombre que dan sepultura a musulmanes piadosos considerados como "santos". Se trata de un fenómeno típicamente magrebí.

Quinto: « quinta parte », impuesto recaudado de los botines de guerra

Ojalá: del árabe hispánico *law šá'lláh* 'si Dios quiere'.

Rábida*:* ribat fortaleza fronteriza de carácter eremita vinculada con la guerra santa, es decir, una institución conventual destinada al retiro, la oración y la defensa militar del dominio del Islam. El recinto amurallado albergaba en su interior viviendas, almacenes y una mezquita.
Ribāt: « fortaleza-monasterio », islámico, por lo general ubicado en zonas fronterizas, donde los musulmanes podían llevar temporalmente una vida ascética y cumplir de deber de ŷiḥ ād

Rauda : cementerio árabe, del árabe hispánico rāwḍ a mausoleo y este del árabe clásico *rawḍ a* jardín.

Ribāṭ : del árabe hispánico rābita y este del árabe clásico ribāt lugar de estación de los musulmanes que se dedican a la piedad y a la guerra santa.

Sufí : Místico musulmán. Toma su nombre del sūf o la lana con el que se vestían. El sufí lleva a cabo una búsqueda mística de la unicidad divina a través del ḏikr (recuerdo, invocación del nombre de Dios) que es la repetición constante de una expresion de alabanzas a Allah, acompañada o no de danzas o ritmos y música, que conduce al éxtasis.

Ṯaġr: zona fronteriza, por lo general entre la zona musulmana y no musulmana, correspnde a Cora tipo de división territorial de al-Ándalus equivalente a comarca o distrito administrativo de régimen civil. Tenía como capital una ciudad importante y era regida por un gobernador. En términos generales, las coras se correspondían geográficamente con las antiguas diócesis y condados visigodos.

Taifa :ta'ifa literalmente significa "partido" y es el término con el que se denomina a los distintos estados locales en que se dividió al-Andalus tras la desaparición del Califato de Córdoba (s. XI). Es comúnmente aceptada la clasificación étnico-social de estos reinos de Taifas (*muluk al-ṭ awā'if*) según la cual se dividirían en taifas eslavas, taifas de beréberes y taifas andalusíes. La llegada de los Almorávides a la península ibérica puso fin a la las "primeras Taifas" (postcalifales). Posteriormente volvería a fragmentarse políticamente al-Ándalus en las denominadas "segundas Taifas" (postalmorávides) y "terceras Taifas " (postalmohades).

Tirāz :tejido lujosamente bordado de oro, sedas y brocados, con bandas de inscripciones, confeccionado fundamentalmente para la indumentaria ceremonial del califa. Se producía solamente en los talleres textiles de Palacio (*dar al-tiraz*). El tiraz era símbolo de soberanía, prerrogativa del califa (junto con la acuñación de moneda y la mención de su nombre en la ḫutba), quien podía otorgar, como gran distinción, el honor a vestir este tipo de indumentaria de lujo.

Ulemas : 'ulama',sabios, doctores eruditos, especialista en el Corán y la sunna y, fundamentalmente, dedicados a la ley islámica šarīa' [frente a los alfaquíes más especializados en el fiqh o jurisprudencia].

Umma la comunidad de los creyentes musulmanes

Valí : gobernador de una provincia o un distrito. Tenía atribuciones políticas y militares y, en algunos casos como en al-Ándalus también financieras.

Visir : ministro alto funcionario, era elegido por el soberano y aconsejaba y ayudaba en funciones administrativas y de gobierno. De entre ellos se designaba al haŷib.

Ŷihād : guerra justa, en su sentido semántico es el esfuerzo físico y moral del hombre por mantener y extender los preceptos coránicos; en su sentido místico es la lucha contra el mal; y jurídicamente un deber de la comunidad creyente.

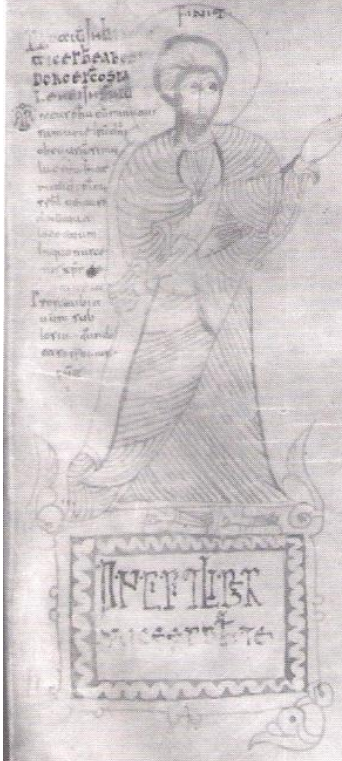
Zakat :Azaque o limosna legal. Durante la Edad Media llegó a transformarse en el tributo más importante, y se destinaba al socorro de los pobres, al rescate de esclavos, a la ayuda a los viajeros y a sufragar la guerra santa.

Zalmedina: funcionario municipal de la administración, cuyas competencias se parecen al muḥ tasib zalmedina, sahbalmedina (prefecto de la guardia nocturna) era el magistrado, en la Edad Media, del árabe hispánico sāhib almadína y este del árabe clásico sāhibu elmadīnah jefe de la ciudad.

Zéjel : composición estrófica de la métrica española, del árabe hispánico zaŷal canción en dialecto y este del árabe clásico zagal ‘algazara.

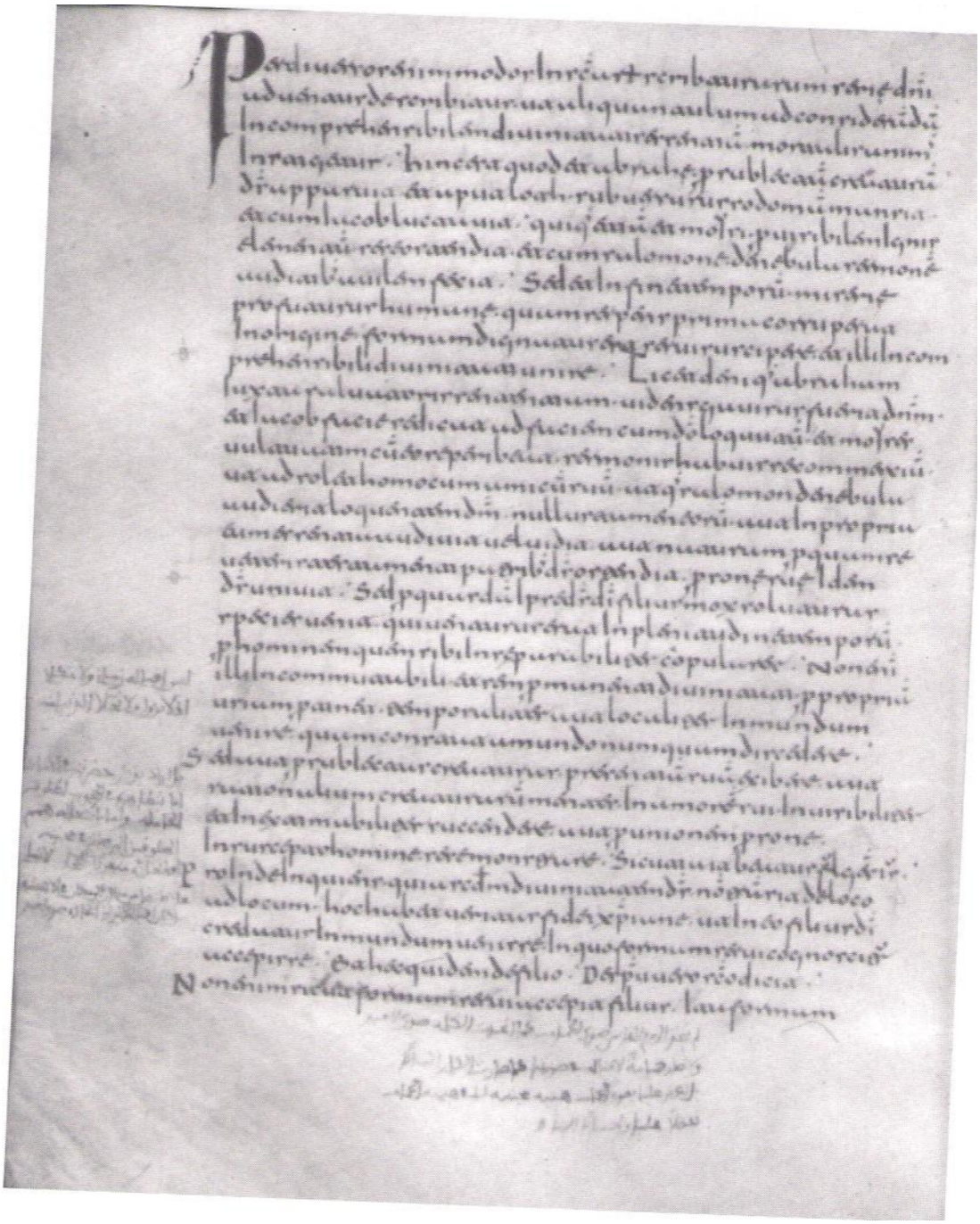
Zoco: azoga mercado

ANEXOS



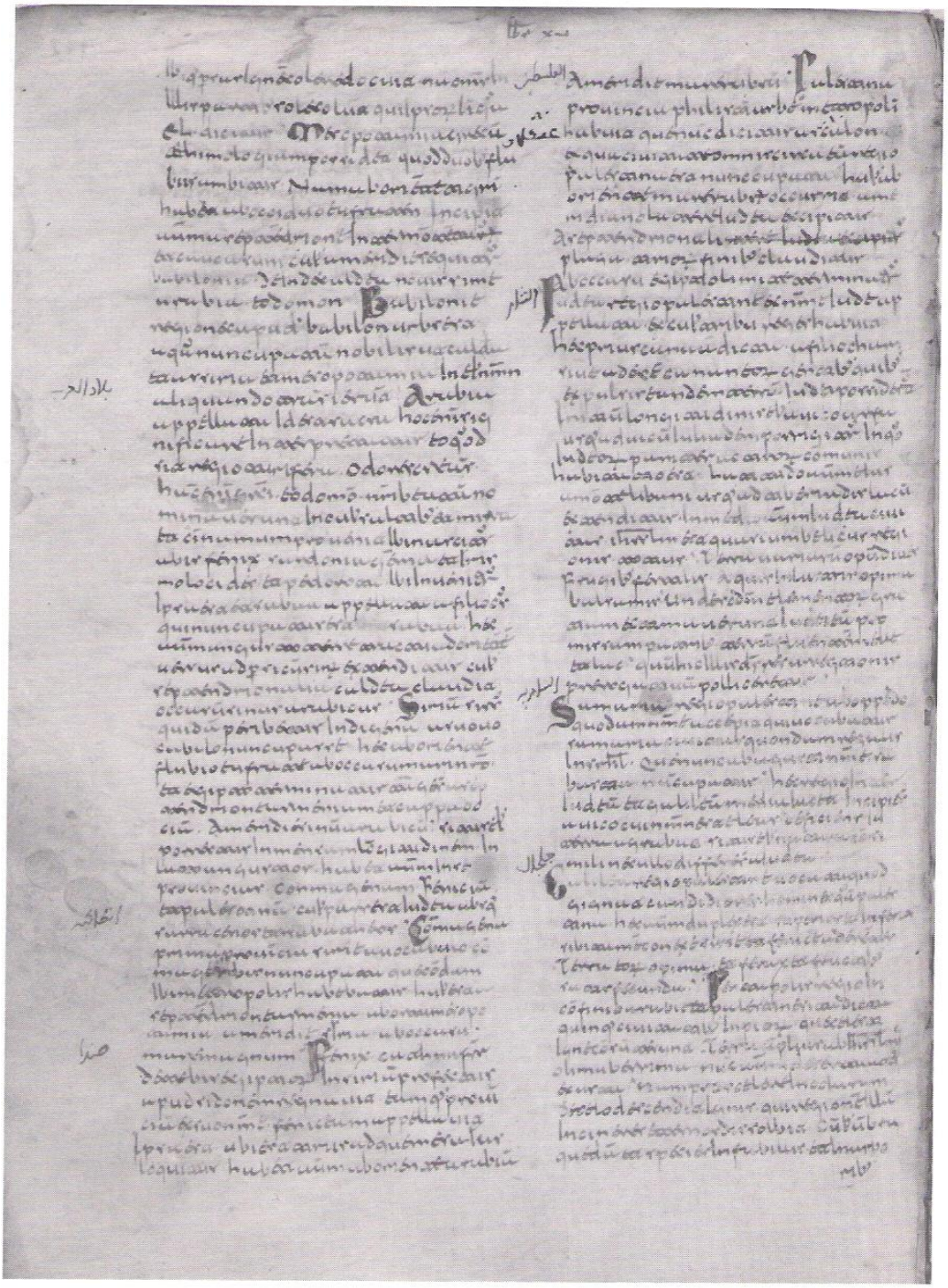
Anexo 1

Biblia Hispalense BNE, ms. Vit.13.1, folio 161 r°



Anexo 2

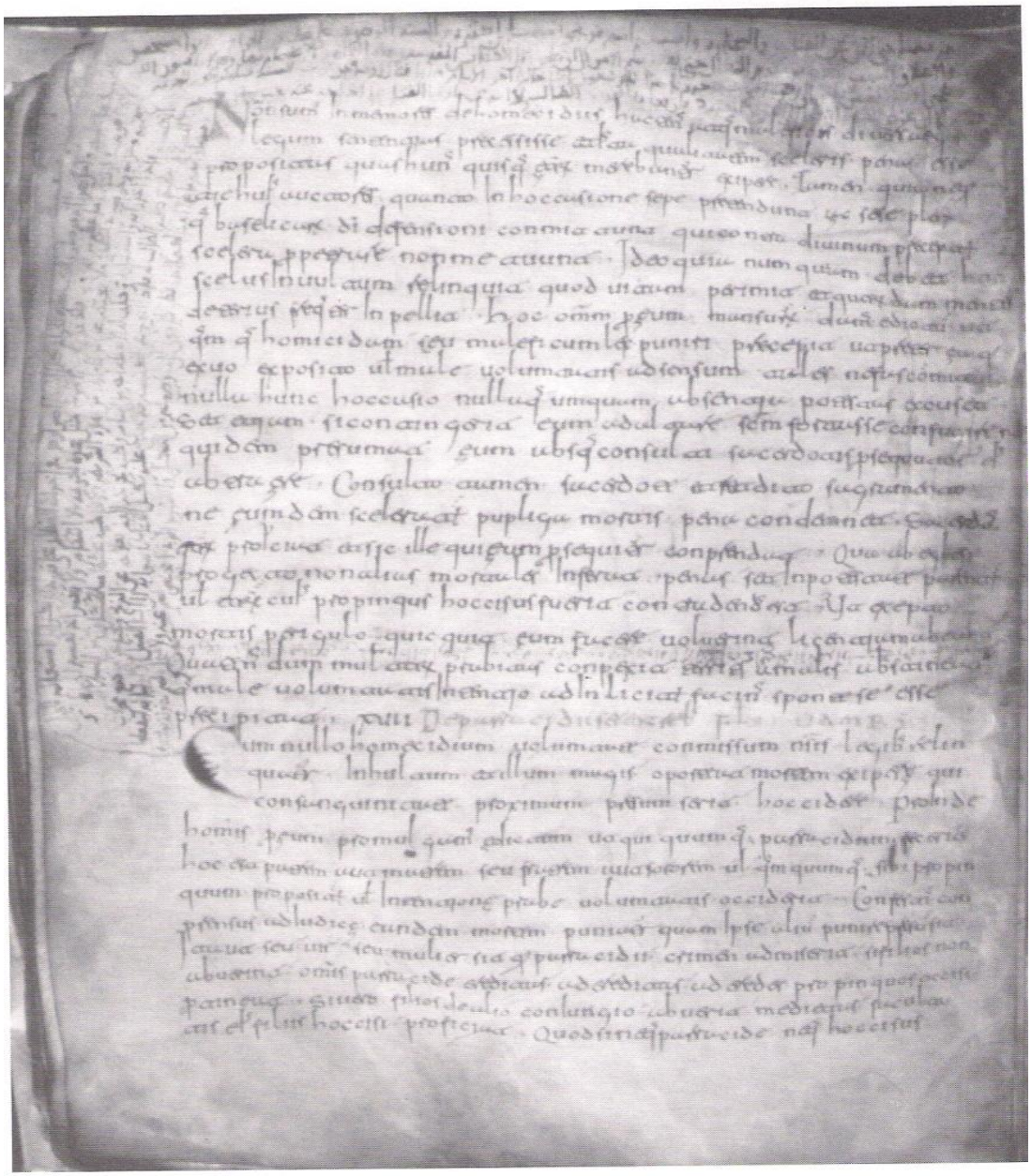
Biblia Hispalense BNE, ms. Vit.13.1, folio 161 r° (988)



Anexo 3

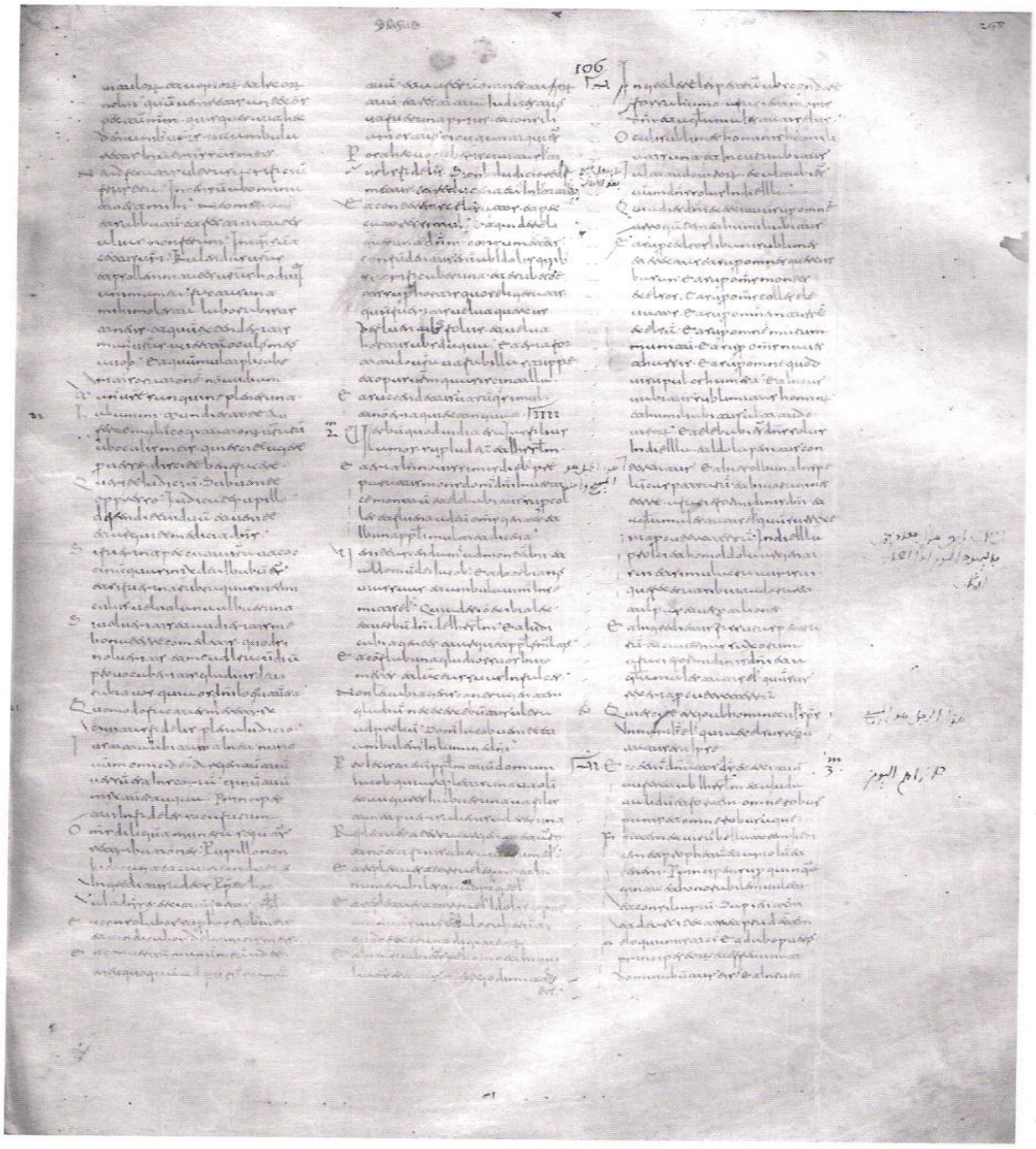
Isidoro de Sevilla, Etimologías, anotado en árabe, BNE, ms.Vit.14.3,

folio ° 117 V° (SIGLO IX-X)



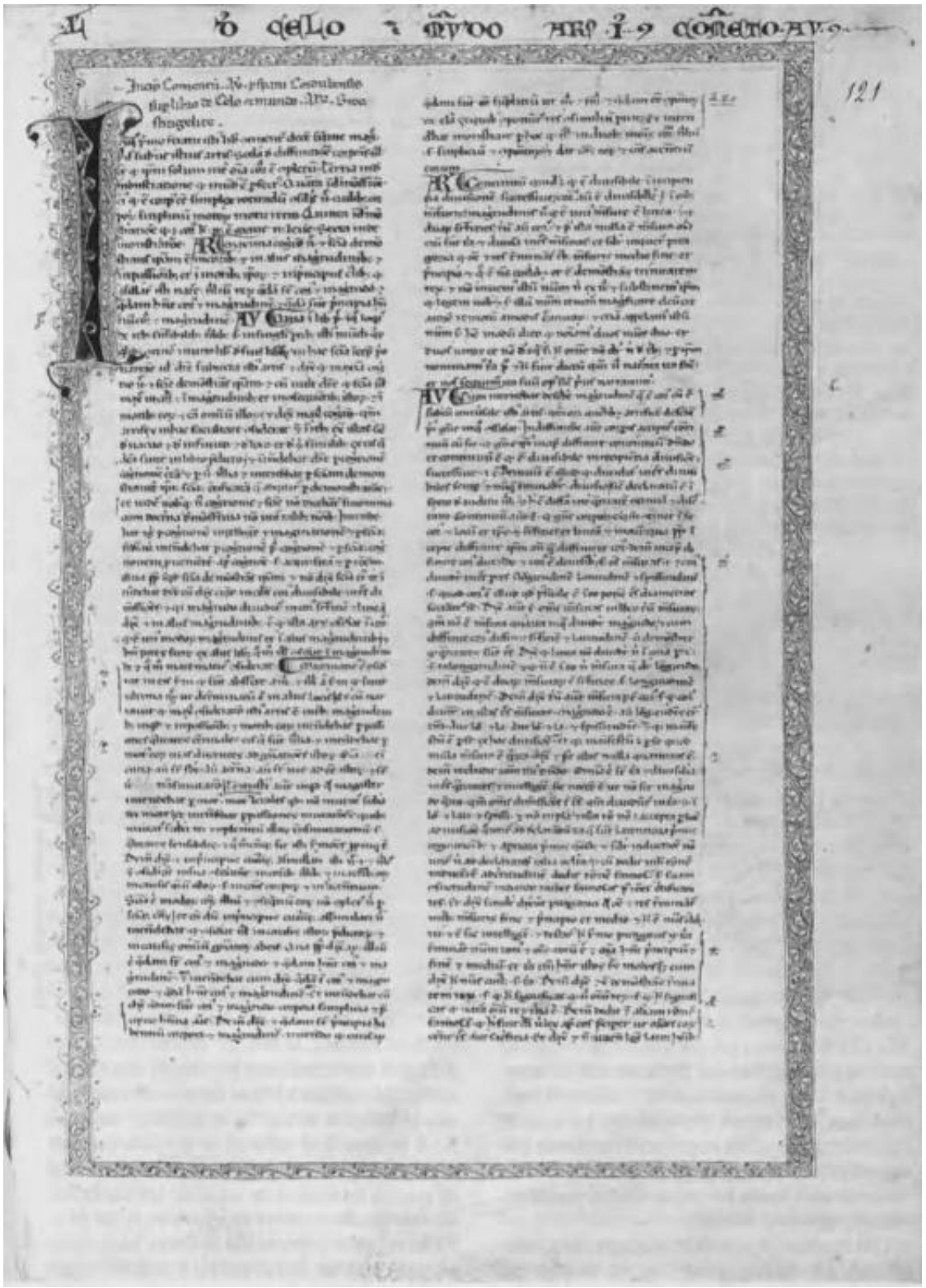
Anexo 4

Sansón Apologeticus, anotado en árabe, BNE, ms.10.018, f°152 (siglo IX)



Anexo5

Libro de los Jueces, BNE, ms.10.064, f°, 81 v° (siglos X-XI

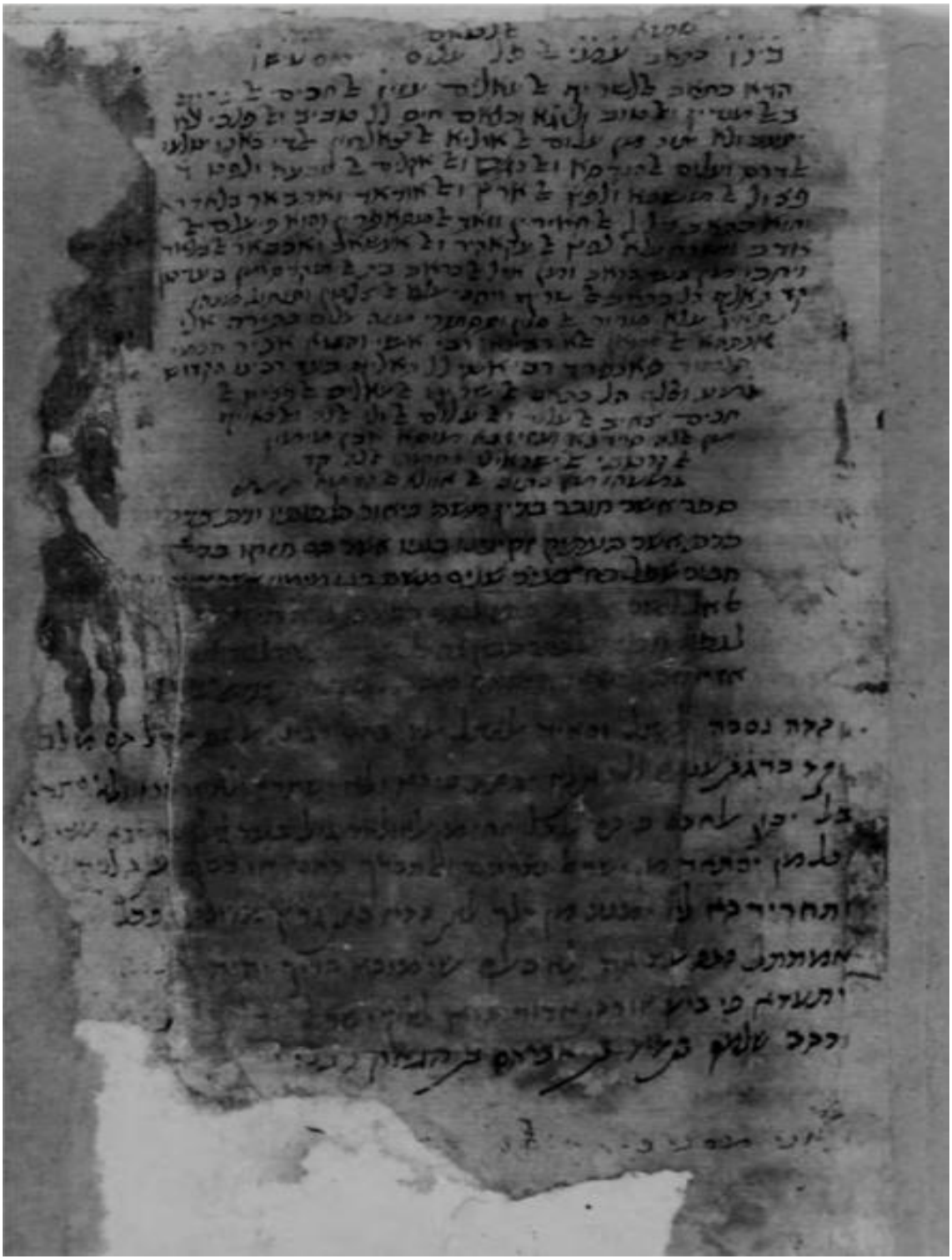


Anexo n 6

Manuscrito medieval en latin del comentario de Averroes, obra traducida en la escuela de traductores de Toledo

Anexo n 7

Manuscrito de la Mišné (Tora), obra rabínica capital de Maimonides, con una fundamentación aristotélica, la única obra de la autor escrita en hebreo



Anexo n8

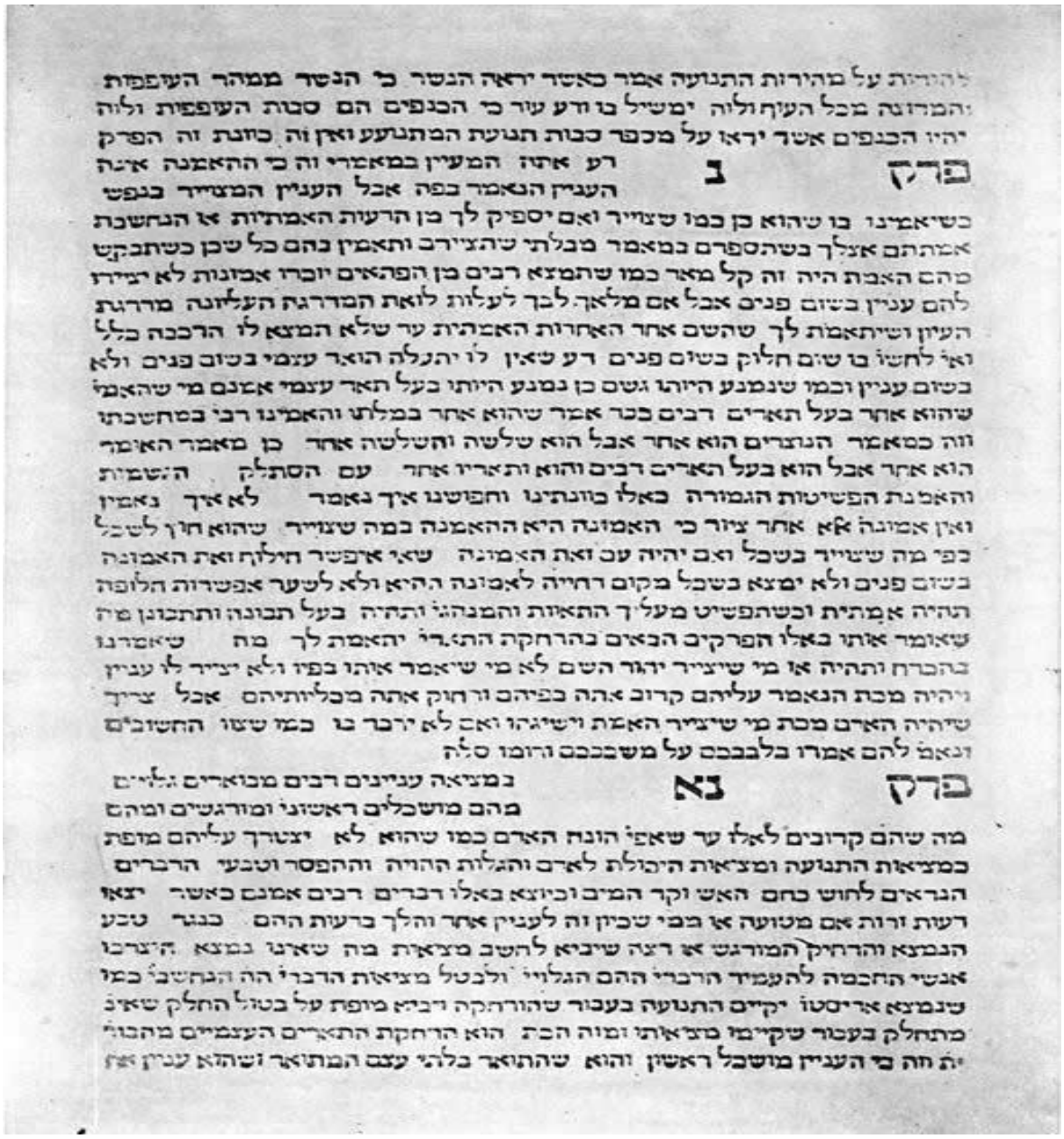
Manuscrito autobiográfico del Luminar o comentario de la Miša, escrito en árabe con caracteres hebreos fechado hacia 1168, poco después de la llegada de su autor a El Cairo.

Anexo n9

Manuscrito autografo en papl del Luminar o comntario de la Mišna escrito en árabe con caracteres hebreo

Anexo n 10

Manuscrito árabe del gran comentario y paráfrasis de los sagrados analíticos de Aristóteles de Averroes, realizada en escritura magrebí por un copista anónimo del siglo XIII, se conserva en la Biblioteca Estatal de Berlín.



Anexo n 11

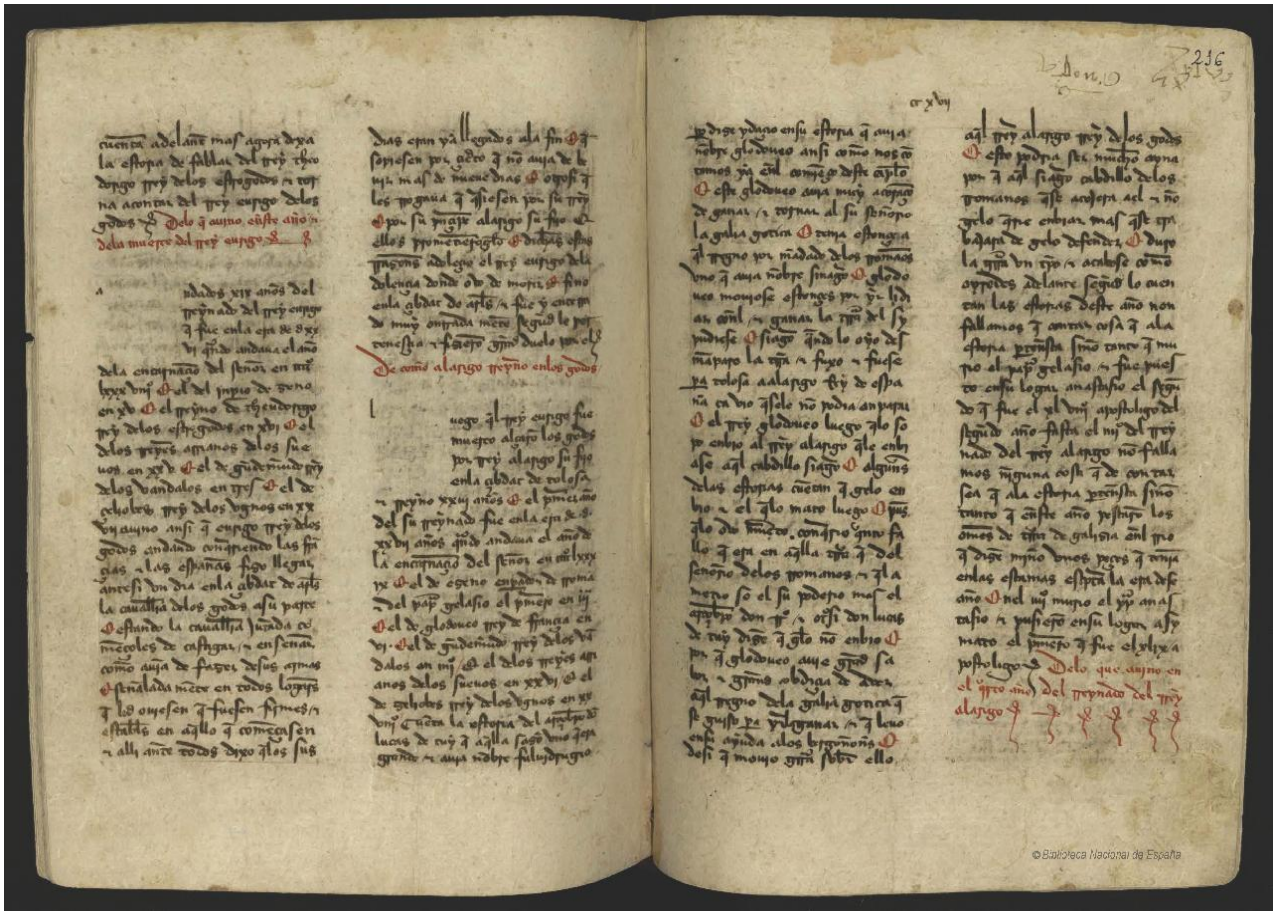
Primera página de la obra de Maimonides “Guia de Perplejos”

Anexo n 12

Manuscrito en escritura árabe magrebí, "*Libro de las generalidades de la medicina" "Kitab el Kuliyat"* la obra médica de Averroes

Anexo n13

Cronica de Alfonso el Sabio

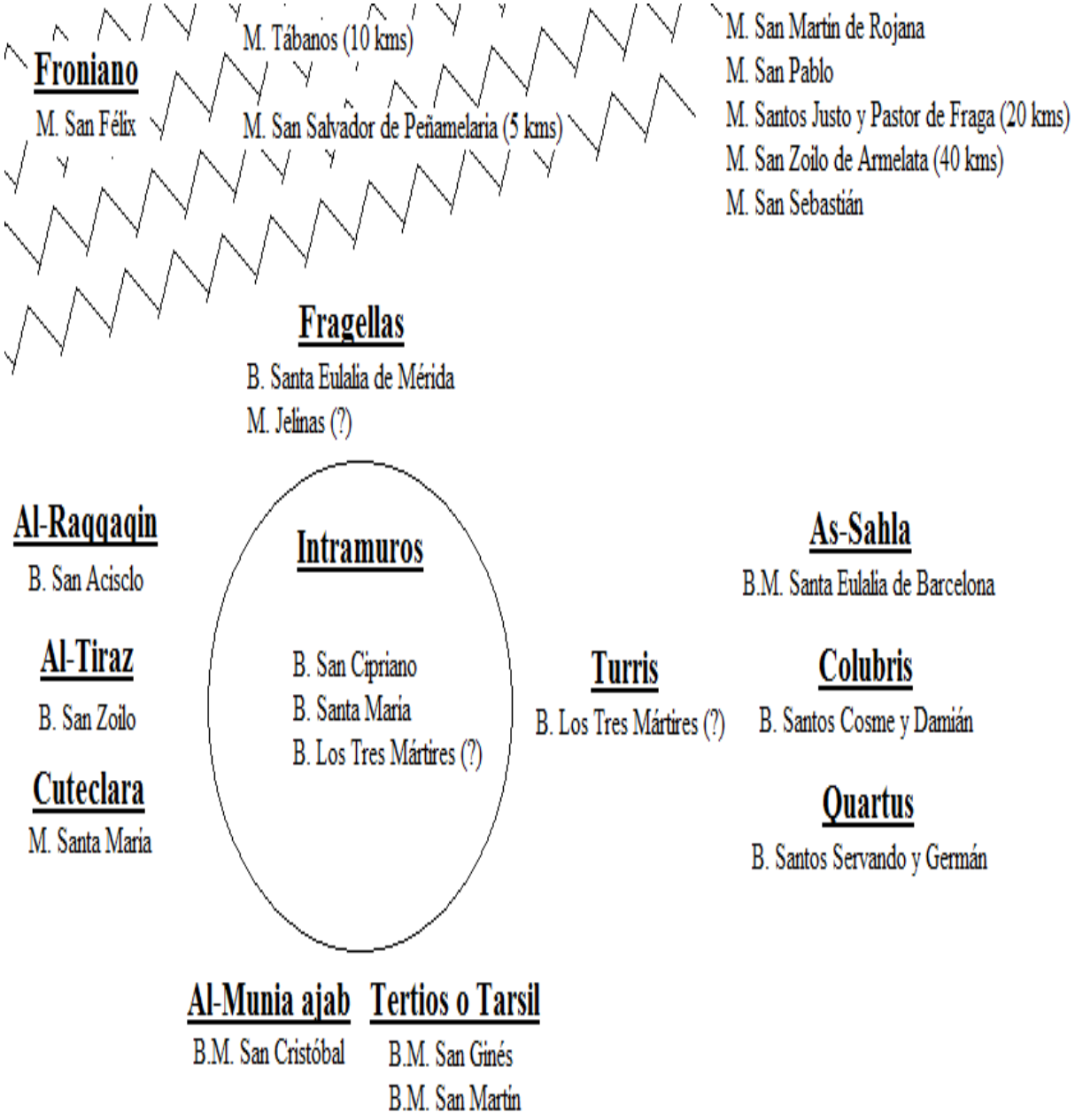


Anexo n 14

Crónica de Alfonso el Sabio

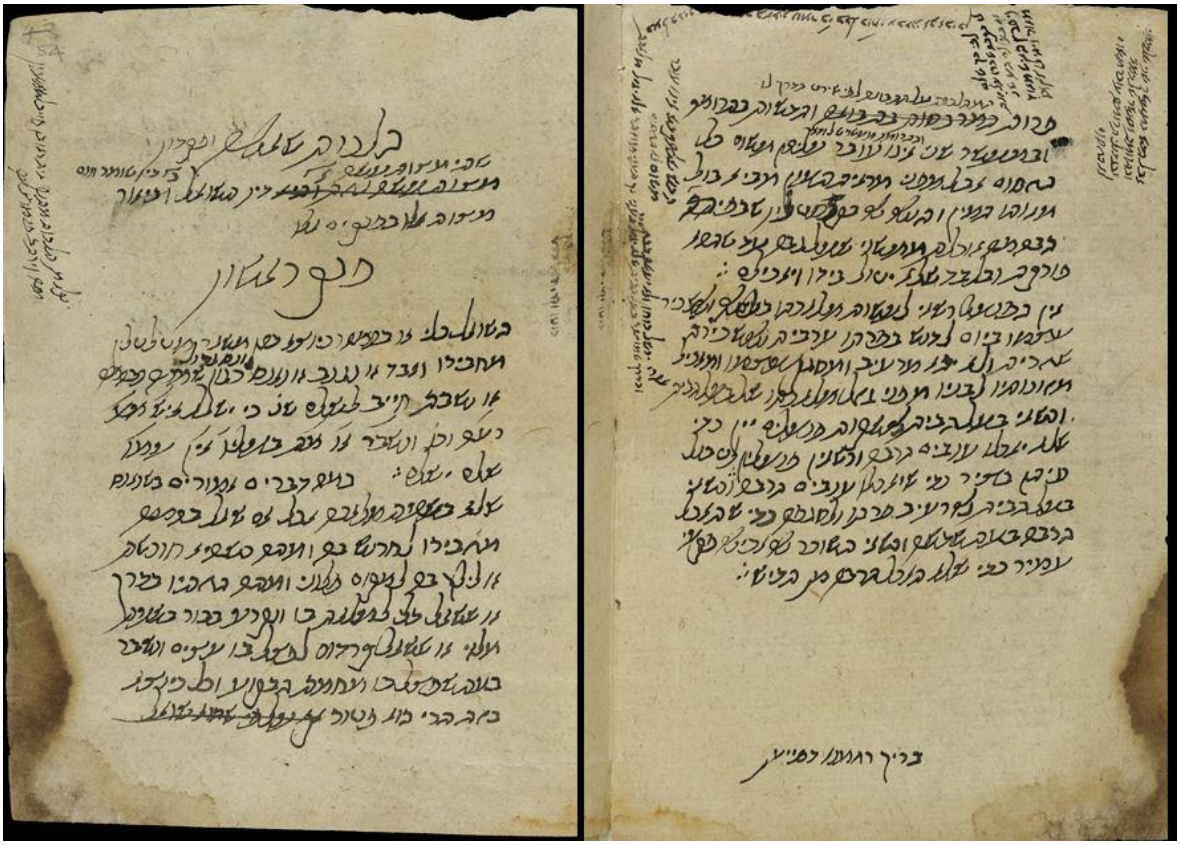
Anexo n 15

copia del Evangelio en árabe



Anexo n 16

Esquema.Situacion de las basílicas (B) y los manasterios (M) de la ciudad y sierra de Cordoba



Anexo n 17

La Mišna obra maestra de Maimonides